

دار الفكر
للدراسات
والنشر والتوزيع

الجذور الإسلامية للرأسمالية

مصر ١٧٦٠-١٨٤٠

بيتر جران

ترجمة: محروس سليمان مراجعة: د. رؤوف عباس

الجذور الإسلامية للرأسمالية

مصـــــر ١٧٦٠-١٨٤٠

Islamic Roots of Capitalism

Egypt, 1760–1840

BY PETER GRAN



University of Texas Press, Austin & London

مقدمة المؤلف للطبعة العربية

صدر هذا الكتاب بالإنجليزية عام ١٩٧٩ ، وقد قرأ على نطاق واسع . وما أزعجني هو أن من كتبوا عن مصر بعد هذا التاريخ لم يتخلوا عن عام ١٧٩٨ (عام مجئ الحملة الفرنسية كبداية للتحديث فى مصر) ، بل ولم يفكروا فى مجرد طرح الافتراض القائل بأن مصر كانت تتمتع بثقافة حية ، وأنه كان من الممكن أن تنجز عملية التحديث بنفسها . إن هذه الأفكار التى تمثل فى الحقيقة جوهر هذا الكتاب ، قد رفضت رفضاً أساسيا ، وكان من النادر أن يستشهد باحث بكتابى هذا طوال السنوات الخمس الأخيرة . وما آلمنى أكثر أنه يبدو أن حركة الاستشراق المتمرسة فى فقة اللغة قد ماتت فى هذه الفترة الأخيرة . وبالرغم من أن لدينا الآن مؤرخون اجتماعيون ، ومؤرخون متخصصون فى تاريخ المرأة ، ونقاد ثقافيون ، وكتاب متخصصون فى الصحوة الإسلامية ، إلا أنه لا يبدو هناك أى تغيير . هل هناك استشراق جديد ، كما أن هناك أمبريالية جديدة ؟

أعتقد ذلك . .

وإذا تأملنا ما ينجز من دراسات حول المكسيك والهند ومقارنته بمصر وبنفس المقاييس ، فسوف نلحظ أن مصر لا تزال هى الضحية بشكل واضح . إن كتاب اليوم محنكون تماما ، ولكنهم لا يزالون عرضة للاستغلال كدأ بهم من قبل . وأظن أن الطريقة التى استقبل بها هذا الكتاب يمكن أن تقدم دليلا على ذلك .

وقد طلب منى كل من الناشر و السيد / محروس سليمان (مترجم هذا الكتاب إلى العربية) أن أتناول بالتوضيح نقاطا سبع كمقدمة للترجمة العربية ، وأظن أن هذه طريقة جيدة لتقديم الكتاب إلى القراء العرب وهذه النقاط السبع هى :

(١) لماذا كان اختيار الفترة من ١٧٦٠ إلى ١٨٤٠ بالتجربة ؟

(٢) ما تأثير اقامتي بالشرق الاوسط على ما جاء به هذا الكتاب ؟

(٣) إذا كنت قد برهنت فى كتابى على أن عملية التحديث فى مصر قد سبقت وصول الأوربيين ، فما هو دور الأوربيين فى عملية التحديث ؟

(٤) لماذا اعتبرت كتابات الشيخ حسن العطار تعد نوعا من التحديث ؟

(٥) ما هى القيمة الثقافية للمخطوطات فى تاريخ الفكر ؟

(٦) هل يمكن المقارنة بين الجذور الإسلامية للرأسمالية والجذور البروتستانتية للرأسمالية ، أم أن هناك درجة من التداخل بينهما ؟

(٧) وفى عصرنا الراهن ، وفى ضوء السيادة النسبية للفكر السلفى ، ما هى دلالة وضع أساس عقلانى لدراسة الرأسمالية بأعتباره تراثا وليس شيئا مستعارا ؟

والتمويل ، والريع ، والمزارعة ، ويكشف التاريخ عن هذه السمات والمظاهر فى تكوينات مختلفة وليست هناك فى الرأسمالية تلك المراحل التى تتميز كل منها عن الأخرى تميزا صارما وبالتالى، وحتى الآن الأقل ، فإنه ليس هناك نهاية لها . ولكن يمكن أن نأخذ الاتجاه لتحقيق أقصى ربح فى نظام رأسمالى باعتباره نقطة فاصلة تقريبية بينه وبين الإقطاع ، وليس أكثر من ذلك .

وسأعرض هنا مثلا مختصرا . فأنا أعيش فى فيلادلفيا ، وهى مدينة رئيسية فى بلد رأسمالى متقدم ، وهناك من حولى عدد من الناس متعطلون ، الكثيرون منهم لأسباب تتعلق ببنية النظام ، والبعض الآخر يبدو أنه يعمل بأسلوب المقايضة والتهريب ، والبعض الثالث يعملون بالقطعة كل الوقت أو بعض الوقت فى محلات الحلوى ، ويسود هذا النظام المدينة منذ عام ١٩٤٥ . والكثيرون من هؤلاء الناس نادرا ما يحصلون على مبلغ كبير، ويصل عددهم إلى خمس (٢٠٪) سكان المدينة . وتصل الأمية بين البالغين إلى نفس هذه النسبة تقريبا . وأكثر من نصف النساء العاملات فى فيلادلفيا لا يكسبن ما يكفى لإعالة أنفسهن ، ومن ثم فهن لسن من البروليتاريا ، ولم يتحولن إلى بروليتاريا وبالتالى لا تبدو عليهن سمات البروليتاريا . وبالإضافة إلى ذلك فبالمدينة عدد كبير من خدم المنازل فى السنوات الأخيرة ، وهم من المهاجرين من العالم الثالث ، ولا يملكون تصاريح عمل، ومن ثم ليس لهم أية حقوق قانونية . ويبدو أن هؤلاء الخدم سيعيدون النمط العبودى إلى الوجود مرة أخرى . والأغلبية من الرأسماليين بالمدينة هم من التجار الذين يمتلكون متاجر صغيرة (أو أكشاك) يعملون بها وحدهم . ورغم هذه الصورة فنجد أن الكتاب النموذجى فى الاقتصاد السياسى فى بلدنا يذكر أن فيلادلفيا بها بنك أو بنكين كبيرين وشركات تجعل من مدينتنا (وسكانها الذين يصل عددهم إلى المليون تقريبا) جزءا ليس فقط من الرأسمالية بل من الرأسمالية الاحتكارية . وآمل أن يوضح هذا ، لماذا أشعر بعدم الارتياح للتغيرات السائدة التى يقدمها الاقتصاد السياسى للرأسمالية . وإذا كانت فيلادلفيا رأسمالية احتكارية فما فائدة هذا الوصف ؟ وما الذى يقوله لنا عن أنواع التنظيمات السياسية التى يمكننا أن نقيمها ؟

(٢) أثر إقامتى بمصر من عام ١٩٦٨ إلى عام ١٩٧٣ على هذا الكتاب:

أقمت بمصر بصفة مستمرة فى فترة حافلة بالأحداث من عام ١٩٦٨ إلى ١٩٧٣ . وكنت محظوظا إذ انغمست خلال هذه الفترة فى جماعة جادة من الدراسين فى جامعة عين شمس ، وكانوا جميعا مشغولين بإعداد رسائلهم الأكاديمية عن تاريخ مصر الحديث . ولا أعتقد أنه كان من الممكن صدور هذا الكتاب بهذه الصورة دون معونتهم وتشجيعهم هم وغيرهم .

وثانيا ، لقد جئت إلى مصر وأنا أجهل الأزهر تماما ، كنت أميل إلى الاعتقاد بأن المثقفين الدينيين من أى نوع كانوا ينتمون إلى الطراز القديم . إلا أن فكرتى هذه تغيرت بعد ترددى لسنوات عديدة على مكتبة الأزهر . إن المناقشات التى كانت تدور بيننا بالمكتبة جعلتنى أدرك أن أى معنى أستخلصه من كتابات هؤلاء المؤلفين فى مختلف فروع العلوم الدينية القديمة ، يجب أن يأخذ فى الحسبان أن هؤلاء المؤلفين يمكن أن تكون لديهم زاوية رؤية حديثة تماما وبعد هذه التجربة بالأزهر كنت أفترض وجود معان حديثة فى كتابات هؤلاء الشيوخ ، مما دفعنى إلى قراءة مابين السطور فى كتاباتهم .

وثالثا ، كنت أحمل انطباعا من قراءاتى فى كتب الغرب بأن مصر مملكة القطن ، وبالتالى فهى بلد الفلاحين مع نخبة ضئيلة بالقاهرة . وعند وصولى إلى القاهرة بدأت أكتشف البيوت التجارية القديمة ، وشاهدت العديد من البراهين على وجود فئة وسطى كبيرة فى مختلف المدن المصرية منذ مدة طويلة . وعند ما بدأ أندريه ريمون فى نشر مقالاته ثم كتابه عن " التجارة فى مصر العثمانية " ، أصبحت أكثر تفتحا.

رابعا ، أدركت أن الإسلام فى مصر يعنى الصوفية ، أو على الأقل أنه متأثر بها . وتنقل لنا كتبنا فكرة أن الجماهير فى مصر من المتدينين وأن حفنة ضئيلةمن الناس الأتقياء هم الصوفيون .

وبالإضافة إلى ذلك فإن المعرفة الصوفية فى كتبنا الأمريكية تعنى الباطنية (أى التأمل المبهم اللا عقلانى كوسيلة للحصول على المعرفة).ومصطلح الباطنية فى الإنجليزية mysticism يعنى شيئا غريبا وغير مرغوب فيه . وعلى ما أتذكر فإن برتراند راسل وصفها بأنها ضعف عقلى.

ومن الأفضل أن نعرف الصوفية بأنها فكر دينى ، وبالرغم من أن النقد المتباين للصوفية يمكن أن يكون صحيحا ، إلا أن أهميتها خطيرة تاريخيا . وكانت هناك حادثة هامة بالنسبة لى هى تعرفى على شيخ صوفى فى باب اللوق ، تصادف أن كان طبيبا نفسيا من المدرسة الفرويدية ، وباعتباره فرويديا ، فإن هذا الطبيب كان يعتمد على العلاج الجماعى ، كما كان لديه مرضى أفراد يعالجون على أسس فرويدية . ودعانى ذات مرة إلى جلسة حلقة ذكر للعلاج النفسى ، وبينما كنت أصغى إلى النداءات المتداخلة بين الذاكرين أدركت أن هذه هى حدود الدراسات الثقافية فى مصر . إن دراسة الصوفية تمثل مدخلا لعلم النفس ، والطب ، والتاريخ الثقافى والسياسة . وللأسف فإن الدراسات الصوفية كما هى موجودة الآن فى العالم لا تكشف إلا عن القليل من مثل هذه الموضوعات.

(٣) إذا كانت عملية التحديث بدأت قبل وصول الغرب ، فما هو أثر الغرب على عملية التحديث هذه :

لقد قدمت عددا كبيرا من الأدلة التى استقيتها من مصر فى القرن الثامن عشر ، ومن العلم المحلى فى فترة قصيرة لاحقة ، والذى يشبه الثقافة المعاصرة . وإذا طرحت هذه الأدلة للتساؤل ، فإنى أظن أن الشكوك حول وجودها أقل مما هى حول مدى أهميتها بالنسبة للتطورات اللاحقة . وليس هذا هو ما أحاول معالجته هنا .

إن الإبداع الأساسى فى أواخر القرن الثامن عشر هو معجم " تاج العروس " للزبيدى . وقد حاول إدواردلين أن ينافسه ولكن لم يحاول أحد ممن عاشوا فى زمن أكثر حداثه تكرار هذه المحاولة . وينم تكوين هذا المعجم عن عقل عصرى ، يعمل ويمارس وظيفته فى مجال واسع من العلاقات العلمية الكثير منها كان من نتاج الطريقة الصوفية الوفائية ، التى كان لها صالونها الثقافى أو " المجلس " . وإذا أضفنا إلى ذلك سلسلة من الكتابات الأقل شهرة ، ولكنها ذات دلالة ، فإن هذه الفترة تبرز كفترة هامة من الناحية الثقافية . ولم يعد الجبرتى عبقريا فى عصر مظلم ، كما لا يزال يعتقد بعض مفسرى التاريخ . ويظهر العطار بشكل بارز بسبب مقامته ، وهى فى الأساس قصة قصيرة عصرية ، وكذلك لمؤلفاته فى الطب ، والمنطق ، ولكثير من المؤلفات الأخرى أيضا.

وللتأثير الأوربى على مصر أوجه عديدة . وإذا كنا نقصد تأثير الأقليات التجارية الناطقة بالفرنسية فى حوض البحر المتوسط ، فإنه من الصعب تحديده حيث أنه لا بداية لهذا التأثير الذى كان مستمرا طوال قرون .

أما إذا كنا نعنى الغزو النابليونى والتأثير الفرنسى بعد ذلك ، فإن كتابى يوضح الآتى:

لقد أضر الهجوم الفرنسى على مصر بالطبقات الوسطى ، وبالثقافة العقلانية التى كانت تفرزها . وعلى أى حال ، كانت هذه الطبقات فى وضع قريب من الإزمة فى ذلك الوقت ، ولا شك أن التأثير الفرنسى عمل على تعزيز قرار الحكام المصريين اللاحقين كى يتحالفوا مع الأجانب ، وفى الحدود التى يريدون فيها خلق صفوة تقنية مدربة محليا ، وفى ظل الرعاية الأجنبية . ولم تكن أوربا فى القرن الثامن عشر متقدمة فى الطب أو العلم بشكل مثير ، ولقد برهنت على أن اختيارات محمد على فى هذه المجالات كانت على مايبدو مدفوعة بعوامل سياسية ، أكثر منها بالاعتبارات الفنية بالنسبة لما كان يحصل عليه . أما الخلاف الأكبر حول التأثير الأوربى ، فهو أن المنافسة بين الرأسماليات قد أضرت بمصر ، وتركتها بلدا أكثر فأكثر تخلفا وتبعية للخارج . وكان من نتائج هذا أن ملاك الأراضى بدأوا ينتجون للسوق الأجنبى باعتبارة أكثر ربحية من الإنتاج للسوق

المحلى . إن دراسة دقيقة لما كتبه المصريون فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، بالمقارنة مع ماكتبوه فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، تبين أن البلاد فى الفترة الأخيرة كانت فى حالة إنحطاط ثقافى، هذه الفكرة تمثل مراجعة للمقولة الشائعة بأن مصر كانت تعانى فراغا ثقافيا، وأن أوربا هى التى ملأت هذا الفراغ بالأفكار الحديثة. إن نظرة فاحصة إلى مصر توحى بشئ آخر تماما ، فالسبب فى عدم تقبل مصر للتكنولوجيا ، سواء كان هذا هو الحال أو لم يكن ، لم يكن هو الجهل أو النظرة الدينية ، ولكن عدم ملاءمة هذه التكنولوجيا للنظم القائمة . وفى الحالة التى بين أيدينا ، فإن مثال إدخال الطباعة فى مصر يستشهد به دائما ، فهو ينبئ بما سيترتب عليه من بطالة قطاعات ضخمة مختلفة من قوة العمل ، وهى قوى منظمة جيدا ، وبالتالى كان على الدولة أولا أن تعد القوة اللازمة لسحق الناسخين قبل ادخال الطباعة . ولم يؤثر الغرب بذاته فى هذه العملية بشكل مباشر ، بل كان تأثيره عن طريق غير مباشر ، عندما وجد السوق التجارى العالمى الآخذ فى الاتساع ، مما أتاح للمنتجين فى بلاد كثيرة ومن بينها بلاد أوربية أن تتجاهل الطوائف الحرفية المحلية مما أدى إلى ضعفها ، وعندئذ تمكنت التكنولوجيا الجديدة من الدخول.

(٤) العطار مساهما فى حركة التحديث المحلية:

إننى أفترض دائما أن كل بلد له طرقه الخاصة نحو الحداثه ، وأنه لا جدوى من الأفكار الشائعة عن " مجئ الغرب " . وحيث أن هذه رؤية الأقلية من المؤرخين، فقد رأيت إنه من المهم استراتيجيا أن أتتبع بعمق مجرى حياة أحد الشخصيات البارزة، على أن يكون قد عاصر مرحلة ما قبل عام ١٧٩٨ وما بعدها ، كسبيل لبناء حجتى. ومن ثم فقد اخترت شخصية العطار . أما عن مرتضى الزبيدى ، هذه الشخصية العظيمة ، فكان بالتأكيد مقبولا لدى ، وربما كان اختياراً أفضل ، إلا أنه بوفاته قبل مجئ الأوربيين ، فإنه بذلك ينتمى إلى الفترة المتأخرة من العصر العثمانى والتى أحاول أن أحللها. وبعبارة أخرى أود أن أثير جدلا أقوى، متخذا من مادة العطار أساسا، لأن الأغلبية من الناس تظهر أن مصدر التحديث فى مصر هو الخارج ، ومن ثم يتجهون إلى استبعاد كل ما هو فى الخلفية التاريخية . ومع ذلك فإننى أتساءل، كيف استطاع قليل من الأتراك، فى بلد سكانه عدة ملايين أن يجعلوا كتابا كثيرين يفترضون أن البلد لم يعد حقا وبطريقة ما هو مصر، ومن ثم فهى ليست جزءا من تحليلاتهم ؟ من الذى كان يطعم هؤلاء الأتراك ؟ ومن الذى علمهم؟ ومن الذى جعلهم يكونون أسراً؟ وكان هناك معارضة يعتد بها لاعتبار العطار أو غيره من كتاب عصرة جزءا من عملية التحديث . ويرى هؤلاء فى مثال العطار أنه ببساطة عالم ، كان عمله الأساسى كتابة الحواشى بأسلوب أدبى يصعب فهمه، وبطريقه فى الكتابة تحتذى . وإذا كان هذا الوصف يرضى كثيرين تماما من أصحاب الدرجات الجامعية

وعلى نحو شائع ، إلا أننى من أجل مفاهيمنا العصرية يمكن أن أتفق على أن إضفاء العصرية على أحد كتاب الحواشي يتطلب ولو قدرا ضئيلا من التبرير.

وحتى أكون واضحا فإننى أعتقد أنه من الضرورى على المؤرخين أن يعدلوا عن رأيهم في الحواشى والشروح والتقارير . . . الخ . فقد جاءت كتابات العلماء على هذه الصورة خلال الفترة من القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر . ويعتبر الكثير من هذه الأعمال من الأعمال المدرسية ، كما يعتبر البعض منها أعمالا أصيله تماما . وتضمن عدد لا بأس به من هذه المؤلفات ملاحظات خاصة بزمانها ومكانها ومن ثم فهى أعمال لها قيمتها كمصادر . إننا نكتب فى أيامنا هذه مستخدمين الهوامش، ومع ذلك نزعم أن كل مانكتبه أصيل . كما أن مانكتبه من نصوص يعتمد اعتمادا كبيرا على كتب أخرى ، ليس فقط من أجل مابها من حقائق ، بل من أجل ما احتوته أيضا من فروض وآراء ونتائج . ما الذى يكسب هذه الأعمال أصالتها ؟ ولماذا لا نرضى عن علماء الأيام السابقة ، الذين بالغوا فى تطرفهم فزعموا أن أفكارهم ليست أصيلة ؟ إنها فى كلتا الحالتين وببساطة قضية أسلوب.

لقد كتب العطار بطريقة عصره وبلغة زمانه ، وفى المجالات المباحة فى أيامه، ومن بينها الحواشي والمقالات فى مجالات مثل " علم الكلام ".ومثل الكثيرين فإن كاتبا سابقا لعصره لن يتفق تفكيره مع الفكر السائد فى زمانه ، وهذا يجعل من قراءة أعماله عملا مضنيا . وإذا نظرنا إلى هذه المشكلة باعتبارها قضية عصرية ونحيناها جانبا ، فإننا نجد كتاباته تكشف عن عقل على درجة عالية من التنظيم . إلا أنه لا يزال هناك بعض المشاكل ، فلماذا مثلا لم يستسغ القراء المعاصرون " علم الكلام "؟ وفى كتاب معروف (صدر عام ١٩٧٩) كتبه حسين مروة بعنوان "النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية " كرس المؤلف مئات الصفحات ليوضح أن " علم الكلام " كان ميدان المثقفين الناقدين فى عصر هيمن عليه الدين . وكان " علم الكلام " نوعا من الغطاء للتفكير الحر. ومن خلال علم الكلام طرح العطار المشاكل السياسية ، كما ميزبين ما يمكن أن نطلق عليه رؤى دنيوية.

وبلا شك كان الإسهام الرئيسى للعطار باعتباره معلم لغة وكاتب . ومن الصعب أن نتجاهل ما يطرأ على اللغة من تغيير ، فهى وطيدة الصلة ببناء الأمة. فكل الأمم لها سياسة لغوية فى عالم اليوم . ووصل العطار إلى نقطة أدرك عندها بروز الصلة الوثيقة بين اللغة وميراثها وأسهم العطار فى هذا الاتجاه عندما أحيا عددا من اللغويات القديمة . كما اهتم بالنحو فجعل منه علما واضحا ومنطقيا . ومن هذه الزاوية كان عمل العطار تعبيرا مبكرا عن " اتجاه النحو الوافى " الذى برز فى مصر فى الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين. إن معرفة العطار بتراث اللغة العربية ساعده على أن يعد كتابا فى أصول

الإنشاء ليستخدمه الكتبة فى الجهاز الادارى لمحمد على . وظل " انشاء العطار " مستخدما طوال القرن التاسع عشر . والأعمال التى حلت محله لا تختلف عنه كثيرا.

وفى النهاية فإن قدرات العطار الأدبية والتى ظهرت فى مقامته تجعلنا نفكر فيه باعتباره متقدما على المويلحى فى " حديث عيسى بن هشام " ، وعلى الأعمال الأخرى للجيل الأول من كتاب النثر المعاصر.

وكان العطار من أبرز معلمى القرن التاسع عشر فى مصر ، إن لم يكن أبرزهم جميعا . وأثمر جهده اثنى عشر طالبا ، أصبحوا يمثلون النخبة الثقافية فى البلاد فى العقودالقليلة التالية لوفاته عام ١٨٣٥ . (أنظر الفصل السادس) ولا يماثله كمعلم أحداً ممن أتوا بعده.

(٥) القيمة الثقافية لهذه المصادر الأصلية التى خلفها لنا العطار وغيره:

وأود أن أرى أحد الباحثين يقارن كتابات مثقفى القاهرة فى أواخر القرن الثامن عشر بأعمال معاصريهم فى عصر التنوير فى أوربا والعالم الجديد .

إن أكثر هؤلاء الكتاب أتوا من المدن الدول "city states" قبيل تأسيس الدول الوطنية الكبيرة ، أو من المدن مثل باريس ، وبذلك كانوا معزولين عن المناطق المحيطة بهم ، والكثير من هذه الشخصيات درست عدداً من مجالات العلم . وهذا يحتاج إلى شرح . فهل كانت الحرية الفكرية فى ذلك العصر ، والتى يرجع لها الفضل فى تكوين هؤلاء المثقفين ترجع إلى ضعف هذه الدول ، أم أنها ترجع إلى أن هذه المجتمعات فى تلك الفترة كانت أقل تمزقا بفعل الصراع الطبقى الذى ظهر بعد ذلك بقليل ؟ أم ترجع إلى سبب آخر ؟ ونحن نطلق اليوم على هؤلاء المفكرين وبشئ من الازدراء " الموسوعيون " ، لأننا أكثر منهم تخصصا . ومع ذلك فإن دائرة المعارف الفرنسية والتى لا يضارعها فى عصرنا إلا العدد القليل كانت من نتاج هذه الشخصيات العظيمة فى فرنسا . ولكن هل تضارع دائرة المعارف هذه " تاج العروس " ؟ لقد كان الكسندرفون همبول Alexander Von Humboldt يتمتع بمعرفة واسعة ، ولكن هل كانت تضا هى معرفة العطار؟

لقد كانت دراسة التشريح مثلا هى الموضوع الهام الذى انقسم حوله المفكرين فى كل هذه البلاد ، فهل يمارس من خلال التجربةأم من خلال الاستنباط متبعين ابن سينا ؟ وقد قام من انحازوا إلى جانب الدراسات التجريبية كالعطار بأحياء دراسة ابن النفيس ، وهو من الشخصيات البارزة والمبكرة من الميراث العلمى ، والذى تبنى هذا الموقف ، ومن ثم وصل إلى نتائج تقترب من النتائج المعاصرة . وطبقا لما كتبه العطار مثلا فإن ابن النفيس قال بوجود الدورة الدموية ، ولذلك يمكن القول أنه سبق بقرون عديدة اكتشافات الطبيب البريطانى هارفى والذى ينسب إليه عادة كل الفضل.

وعندما أقول أن مثل هذه الأفكار مفيدة ، فإننى أعنى هذا من خلال منظور معاصر.

وهناك مايشير هذه الأيام إلى عودة ظهور دول تجارية صغيرة ، كما فى شرق آسيا مثلا ، كما أن هناك ما يشير إلى الرضاء بوجود " الجدب البشرى " كما فى بنجلاديش وشرق أفريقيا والعراق . وكل هذه البلاد حافلة إلى حد ما بذكريات الاقتصاد السياس فى القرن الثامن عشر . وربما تزامن هذا مع أعنف الجدل وأشده حرارة فى ميادين المعرفة وكان حول تفسير هذا القون، لقد أريق كثير من المداد حول " نموذج التنوير " هذه الأيام . وبينما تغير الكثير خلال مائتى عام ، إلا أنه ربما لا يزال من المفيد أن نعود فى ضوء ما تقدم إلى دراسة أصول القرن الثامن عشر.

(٦) حول احتمال وجود جذور بروتستانتيه واسلامية للرأسمالية:

ومرة أخرى يشير هذا السؤال إلى الحاجة إلى أعمال لم تنجز بعد . ومنذ حوالى جيل مضى ، انصرف الدارسون للديانة فى أوروبا عن الأعمال الرائدة لكل من فيبرWeber وتاونى Tawney ، والتى كانت المحاولات الأولى فى هذا الميدان ، فغيروا الاتجاه من المنهج التاريخى فى دراسة الدين إلى منهج غير تاريخى ، فدرسوا علم الظاهرات مثلا، ولا شك أن هناك أسبابا عديدة لهذا التحول ، ومن بين هذه الأسباب كانت الأسباب السياسية. لقد ظهر هتلر مدعيا أن كشف اللوثرية تاريخيا يمثل دعما لسياساته . أما عن أساتذة الدين، ومهما كانت درجة أمانتهم فالشئ الوحيد الذى فعلوه هو فصل دراسة الدين عن دراسة التاريخ.

ونحن نعيش اليوم عصرا مختلفا ، ومن الأفضل أن نتعرف على دور الدين فى قيام الرأسمالية فى الأقاليم المختلفة .

ويبدو مؤكدا أن كثيرا من الديانات قدمت بعض الدعم فى تطور الرأسمالية . والشئ الذى يحتاج إلى توضيح ويبدو محيرا هو كيف نتحقق من مدى أهمية الدين بالنسبة للرأسمالية ومدى حاجتها اليه بالمقارنة بالأشكال الأخرى من قانون وثقافة . وتقوم البنى الدينية من أجل أن تلبى فى النهاية احتياجات الجماعات التى تنتمى إلى هذه الديانات. وتبرهن هذه الديانات على الأقل أنه لا يمكن اختزال هذه الاحتياجات فى الاحتياجات الاقتصادية . وبالاضافة إلى ذلك فمن الواضح أن عقيدة مثل الإسلام والمسيحية يمكن أن تدعم الرأسمالية والإقطاع والنمط الأسيوى والاقتصاد القبلى ، ولكن إذا طرحنا هذه المحاذير جانبا ، فيبدو أن هناك بعض الأهمية المتوازية بين الدافع للإصلاح الدينى فى أوربا، ودوافع مختلف حركات إحياء " الحديث " بين التجار المسلمين. وأظن هنا أن المستقبل يتطلب دراسات اكثر رصانة.

(٧) أثر العقلانية على كل من الإسلام والرأسمالية:

لقد طرحت توا إجابة لهذا التساؤل ، فبالرغم من كونى مؤرخا، إلا أننى مهتم بالطريقة

التى سوف تستعمل بها المؤسسة السلفية التاريخ والمذهب العقلى . إننى أريد أن أقدم معرفة تُحرر ، لا معرفة تقمع ، وعندما أعود ثانية إلى مصر ، أخشى أن يخبرنى أحدهم بأن المثقفين المصريين لم يدرسوا هذه الفترة لأنهم لا يريدون أن يُثبتوا ذلك الذى تعرض للنقد . وأنا مهتم فى نفس الوقت بإنكار خصوصية التاريخ المصرى فى الفكر "الأصولى" والفكر الشيوعى . فالقرن الثامن عشر ليس جزءا من العصر الجاهلى كما ترى إحدى الحركتين. ومما زاد من سخطى أن أحد الأصدقاء هنا فى أمريكا قدم عرضا للكتاب إلى جريدة رجال أعمال وقال فيه أن هذا الكتاب يبرهن على أن مصر كانت دائما سوقا طيبا لمشروعات الأعمال. ولم يكن هذا مقصدى أيضا.

ومنذ صدور هذا الكتاب بالانجليزية كان موضع جدل ، وقد علق عليه كاتبان تعليقا مستفيضا: أحدهما محمود أمين العالم فى عدد نوفمبر ١٩٨٠ من "اليسار العربى" وثانيهما : سمير أمين فى مقال بعنوان :"تناقضات التطور الرأسمالى فى مصر مقال لعرض كتاب " نشر فى Monthly Reviw عدد سبتمبر ١٩٨٤ (ص ص ١٣ - ٢١). يضاف إليها العرض الذى قدم رفعت ابو الحاج فى مجلة Muslim World (عدد يوليو - اكتوبر ١٩٨٢)، وكذلك الملخص الذى قدمه سامى خشبه بالأهرام فى ٢٠ سبتمبر ١٩٨٢، والمرحوم جو فليتشر Joe Fletcher فى مجلة The Journal of Asian History مجلد ١٥ فى الجزء الأول ، والمرحوم الكسندر شولش A exander scholch (مجلد ٢٠ ، جزء ١-٢)، وأيضا ندى طميش فى مجلة Arabica (مجلة ٢٩ ، جزء ٣) والمرحوم احمد صادق سعد فى مقال نشر بالأهالى (عدد ١١ مايو ١٩٨٣)، وسوسن محمود فى مقال نشر بمجلة قضايا فكرية (المجلد ٣-٤، أغسطس ١٩٨٦) ، كما قدم البعض الآخر تلخيصات للكتاب فى عدد آخر من المطبوعات . ورأى القليل ممن عرضوا للكتاب أنه مجموعة من الأفكار ، وافقوا على بعضها واعترضوا على البعض الآخر ، فقال دانيال كريسليوس فى مجلة "The American Historical Review"(عدد فبراير ١٩٨٠) :"إن القليل من أفكاره لا يمكن دحضها " ولكنه ينهى مقاله بالقول أن الأمر يحتاج إلى الاحتراف حتى يستطيع المرؤ قراءة الكتاب . وذكر تيرى ولز Terry Walz مسئول مركز الأبحاث الأمريكى بمصر فى مجلة The International Journal of African Historical Studies (مجلد ١٣، جزء ٣) أنه أعجب بالنظرة العامة للكتاب دون بعض النقاط الخاصة . وقد صب ثلاثة آخرون - من المستشرقين - جام غضبهم على الكتاب وجاء النقد الأول من جبريل بيرGabriel Baer والثانى من فريد دى يونج Fred De Jong ، والثالث من عزيز العظمة وقد برهن الأولان على أنهما لم يجدا فى الكتاب بناءً واسعاً. ويبدو أنهما قد وجدا فى أفكار الكتاب ما يثير دهشتهما وتساؤلاتهما وخلصا من ذلك إلى أن الكتاب ضل السبيل إلى التوفيق، وقد أشارا إلى عدد من الأخطاء فى التفاصيل وفى الهجاء كانت مفيدة فرفض بير وضع

الشيخ حسن العطار فى سياق مادى (مجلة Journal of the Social and Economic History of the Orient (مجلة ٢٥، جزء ١٩٨٢،٢)

واتخذ دى يونج مواقف اكثر تطرفا فكتب عرضا مطولا فى مجلة The International Journal of Middle East Studies (مجلد ٨٤ عام ١٩٨٢) فقدم تفسيرات بديلة لبعض ما جاء بالكتاب بين أفكار اختيرت بصورة عشوائية أدخل عليها تعديلات هجائية ، وقد قمت بالرد عليه فى نفس العدد من المجلة معبرا عن تفضيلى لما توصلت إليه من صياغة للأفكار وكذلك تمسكى بالشكل الهجائى فى بعض الحالات . وقد أتبع هذه المقال بأخرى مستفيضة بعنوان " حسن العطار المتجول (١٧٦٦ - ١٨٣٥)، اعادة النظر ومغزاه " نشر بمجلة Journal of Semitic Studies (مجلد ٢٨ / ١، ربيع ١٩٨٣) ص ص ٩٩ - ١٢٨ هاجم فيه ملاحق الكتاب (أ) التى ناقشت فيها ما قيل عن اسفار العطار فيما بين ١٨٠٢ - ١٨١٥ إلى ألبانيا . دى يونج بزعم أن العطار قد سافر فيما بين ١٨٠٣ - ١٨١٣ وأنه زار ألبانيا فعلا . (وفى نفس الوقت تقريبا ، طرح مؤرخان فلسطينيان بعملان على خطابات اكتشفت مؤخرا فكرة أن سفر العطار كان فيما بين ١٨٠٣ - ١٨١٤ (أنظر مقال عادل مناع : العلاقات الثقافية بين علماء مصر وعلماء القدس فى أوائل القرن التاسع عشر فى مجلة Asian and African studies (مجلد ١٧ ، ١٩٨٣ ، ص ص ١٣٩ - ١٥٢) مستندا إلى مخطوط غير منشور كتبه بطرس أبو منه بعنوان "ثلاث رسائل من الشيخ حسن العطار إلى مفتى القدس " ، أما عزيز العظمة فنشر مقالا فى مجلة The Middle East التى تصدر ببريطانيا (عدد مايو ١٩٨٠) يبدو منه أنه لم يعثر على بناء للكتاب زاعما أن خطى الفكرى واستخدامى للمصطلحات ينم عن جهلى بالاسلام . وبعد أن قدم عددا من " التصويبات " أنهى مقاله نهاية شاعرية بالجملة التالية :"إن هذا التجنى على أبجديات الفكر العربى الاسلامى جاء متواصلا حتى أنه يثير مسأله مصداقية الكتاب " وردى على هذه الانتقادات أنه إذا أردت أن تفهم ما تقرأ، فإن من المفيد أن يكون لديك قاموس، ولكنك لا بد أن تتذكر أن القاموس لن يدلك على الطريقة التى استخدمت بها الكلمة فى قرن معين وعلى يد كاتب بعينه، وبين المستشرقين الكثير ممن لا يريدون قبول ذلك.

وختاما، أود أن أتوجة بالشكر إلى الاستاذة أميرة سنبل بالجامعة الامريكية بالقاهرة، والاستاذ رفعت أبو الحاج بجامعة ولاية كاليفورنيا، لونج بتش - كاليفورنيا ، وكذلك الأستاذ طلال أسد بالمدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية بمدينة نيويورك.

بيترجران

تصـــديـــر

تعتمد هذه الدراسة معتمداً بشكل واسع على الكتب والمخطوطات بدار الكتب وبمكتبة الجامع الأزهر. إن الشخصيات البارزة فى القرن الثامن عشر والتى تناولتها بالدراسة فى هذا الكتاب كانت جميعاً من شيوخ الجامع الأزهر، بل إن الذين شملتهم الدراسة أيضاً فى عهد محمد على ينتمون جميعهم تقريبا إلى الشيوخ، ومن ثم كانت مكتبة الجامع الأزهر مصدراً هاماً لهذا الكتاب.

وكانت كل من التراجم التى تغطى حياة الشخصيات الرئيسية فى فترة تاريخية معينة وفهارس المخطوطات هى المصدر الذى استقيت منه المعيار اللازم لتحديد هوية الاتجاهات فى مختلف فروع العلم، وكذلك فى تحديد سمات العصور التاريخية المختلفة . وبفضل هذين المصدرين أمكن تحديد هوية الكتب التى كتبت فى فترة تاريخية معينة طبقاً لموضوع المادة التى تناولها كل كتاب . إن قوائم المخطوطات الممتازة بالجامع الأزهر وبدار الكتب تمثل مصدراً رئيسياً لرسم صورة واضحة لصحوة القرن الثامن عشر فى مصر. وهذه القوائم لا تؤرخ فقط للكتابات الأصلية فى العصور المختلفة ، بل تؤرخ أيضاً للنسخ المختلفة من الأعمال المعتمدة. إن درجة الإقبال على نسخ الأعمال المختلفة تعتبر مؤشراً موضوعياً إلى الاتجاه العام الذى اتجهت نحوه الدراسات فى العصر المعين . ومن الضرورى أن نشير عند دراسة ثقافة القرن الثامن عشر إلى أن القسم الهام فى أى قائمة مخطوطات هو الذى يرد تحت عنوان " مصطلح الحديث ". [وهو المصطلح الذى يطلق على دراسات علم الحديث] ويتضمن علم الحديث مادة علمية فى موضوعات مختلفة فى شكل أعمال ثانوية أو فرعية قام بتدريسها كل شيخ من الشيوخ يطلق عليها «سند، وثبت ، وإجازة ، وفهرسة» وهكذا ... أما فى تركيا وسوريا فى القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر فتوجد أيضاً تراجم، وقوائم للمخطوطات. ويوجد فى دمشق قائمة مكتبة الظاهرية وملحقاتها. أما عن استانبول فاعتمدت على بطاقات مصنفة فى دار الكتب مسجل بها المكتبات الخاصة العديدة فى استانبول ومحتوياتها من الكتب، والتى بلغ عددها ثلاثين مكتبة. واذا رغب الباحثون فى الاطلاع الشخصى على أرقام هذه المخطوطات فعليهم الاتصال بى عن طريق الناشر.

لقد كان إنجاز هذا الكتاب من زاوية أخرى تجربة لا تنسى، لأنه بطبيعة موضوعه يحتاج إلى شجاعة ومنهج منظم ومحكم للقضية التى أتصدى لها. إننى مدين بقدر كبير إلى الجهود المنظمة التى قدمها زملائى بول انجليش Paul English وروبرت فيميا Robert Femea.

كما أننى مدين فى مجال العلم والمنطق إلى كل من بربارا برنهام Barbara Burnham وكريستين كوبتيوش Kriistin Koptiuch ، سكوت لوبيك Scott Lubeck ، بربرا سبيلمان Barbara Spielman

إننى لا يمكن أن أتصور إنجاز هذا العمل بدون مساعدة وخبرة هؤلاء.

لقد استغرق هذا الكتاب وقتاً طويلاً ، وإننى لمدين فى إنجازه إلى أفراد عديدين ، وإلى مؤسسات لا يمكن أن أو فيها حقها . وإننى لمدين فى الكثير مما عرفته عن تاريخ مصر الاجتماعى إلى الندوات التى كان يعقدها قسم التاريخ بآداب عين شمس ، فقد أحاطنى طلبة الكلية وأساتذتها بجو من التشجيع والتوجيه. ولن أنس موظفى وزارة الثقافة العاملين بقسم المخطوطات بدار الكتب وكذلك نظراءهم فى مكتبة الأزهر. لقد قام هؤلاء جميعاً بجهد كبير فى اكتشاف العديد من النقاط فى المخطوطات ، وفى تصنيف هذه النقاط وشرحها. وكان من الصعب التقدم فى هذا البحث دون معاونة الأساتذة والشيوخ العاملين فى هذه المجالات. كما قدمت لى الصديقة عايدة كرشة عونا كبيراً خلال عدة سنوات عندما كنت أدرس مجموعة كتابات الشيخ حسن العطار.

كما أفادنى أندريه ريمون André Raymond كثيراً فى وضع هيكل هذا الكتاب ، سواء من خلال كتاباته العديدة أو لقاءاته الشخصية التى استفدت منها كثيراً. وإنى مدين بالكثير للمؤسسات العلمية بمصر، والتى أتاحت لى إقامة ممتدة بها لإنجاز هذا الكتاب، وفى مقدمة هذه المؤسسات المركز الأمريكى للأبحاث فى مصر، ومكتب الشئون التربوية والثقافية، وقسم الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة .

ولقد قام بعض الأصدقاء بقراءة هذا المخطوط الذى أعددته (قبل طباعته) ، وقاموا بالتعليق عليه أحياناً. وتم ذلك فى مراحل مختلفة من إعداده، ومن بين هؤلاء الأصدقاء: وليم بولك William Polk ، وفضل الرحمن Fazlur Rahman ، جروسلاف ستتكفيش Jaros-lav Stetkevych ، وطلال أسد Talal Asad . كما أرسل لى الصديق - رفعت أبو الحاج بعض الاقتراحات الهامة، وعاوننى فى تدعيم حججى وفى تطوير الإطار الفكرى لهذا الكتاب . ولقد أرجأت ذكر اسم زوجتى جوديث جران Judith Gran إلى الآخر، وكذلك الأستاذين اللذين سوف يلحظ القارىء أثرهما الواضح فى هذا الكتاب . أولهما الأستاذ ألبرت حورانى Albert Hourani الذى شجعنى على هذه الدراسة منذ كنت طالباً بالجامعة . أشكره كثيراً على ثقته فى عملى وجهدى. أما الآخر فهى الأستاذة عفاف لطفى السيد التى تتمتع بمعرفة فذة لا تقارن بتاريخ مصر. لقد قدمت لى عوناً كبيرا خلال فترة طويلة، أرجو أن تعلم أننى أقدر تماما كل جهدها. إننى مدين بالكثير إلى جوديث جران التى دفعتنى إلى الاهتمام بعلم الاجتماع، ولها الفضل الكثير فى أننى أصبحت مؤرخاً اجتماعياً. كما عاونتنى كثيراً خلال سنوات عندما كنت أفكر فى هذا الموضوع حتى وصل إلى شكله الأخير فى صورة هذا الكتاب . إننى لا أستطيع أن أوفيها حقها من الشكر من خلال هذه السطور القليلة.

مقدمـــة

ترمى هذه الدراسة إلى إعادة تحديد العلاقة بين الغرب والشرق الأوسط سواء فى الميدان الثقافى أو الميدان المادى، مع التركيز على فترة الثورة الصناعية. إنها محاولة ترمى إلى إعادة صياغة المعرفة. إن الدراسات التقليدية للحضارة الغربية تحتوى ضمناً على مفهوم عن الحضارة الشرقية باعتبارها حضارة " الآخر " . ومن ثم فإن تعريفات الغربيين لحضارتهم وتعريفاتهم لحضارة الشرق قد تطورت خلال سلسلة من المواقف السلبية والإيجابية . فمن ناحية نظر الغربيون إلى أنفسهم باعتبارهم عقلانيين وديموقراطيين ويتمتعون بالإرادة الحرة ، أما من الناحية الأخرى فقد نظر الغربيون إلى الشرقيين باعتبارهم غيبيين يؤمنون بالحكم الأوتوقراطى وبالقدر .

إن هذا الإطار من فهم الذات وفهم الآخرين ، يفترض حركة غير جدلية فى ميدان الثقافة، وهذا الموقف يعنى أن التاريخ كل غير متباين أو متمايز، لا يتخلله تداخل أو تشابك أو مساحات من الاختراق فى مجال النفوذ. وكثيراً ماناقش العلماء الأوربيون ذلك ففى العصور الوسطى تلقت أوربا الثقافة الهلينية كلية عن العرب ، بينما يرون أيضاً أن العرب قد تلقوا فى العصر الحديث الثقافة الأوربية كاملة . فالمستشرق الشهير Von Grune boum ڤون جرونبوم يرى مثلاً أن الحضارة الإسلامية جسدت فى فترة قصيرة شكلاً من أشكال الهلينية(١) فى الفترة ما بين القرنين التاسع والحادى عشر الميلادى، عندما كان الغرب لا يزال فى مرحلته البربرية، أى أن الغربيين كانوا يجهلون الثقافة الإغريقية. ولكن سرعان ما تغيرت هذه الظروف خلال حركة الترجمة الشهيرة فى أوربا فى العصور الوسطى، عندما ترجم العرب الكلاسيكيات الإغريقية إلى العربية، ثم قام الغربيون بدورهم بترجمة التراث الإغريقى من العربية إلى اللاتينية. ثم شحبت حيوية المسلمين، وأصبح يُنظر إليهم كوجود غريب بعيدا عن الحضارة . هذه وجهة نظر المستشرق ڤون جرونبوم. والنتيجة الهامة لمثل هذا النوع من التفكير هو الاعتقاد بأن نهضة الغرب تتضمن فى نفس الوقت اضمحلال " الآخر ". وقد تبلور هذا النموذج من الدراسة الثقافية فى بواكير عصر الاستعمار ١٧٥٠ - ١٨٥٠ . ومن المنطقى أن هذه الرؤية الثنائية تحتل الأسبقية على النظرية التقليدية السابقة فى علم التاريخ، والتى تفسر وتشرح التحولات الفعلية . وكانت النتيجة استمرار النظرية البسيطة التى ترى أن مسار التاريخ الأوربى إلى الازدهار، فى حين أن التاريخ العربى والإسلامى فى طريقه إلى الانحدار، وذلك خلال فترة ما قبل القرن التاسع عشر. وقد كان لنظرية نهضة حضارة وسقوط أخرى نتائج سيئة على دراسة التاريخ . فلدعم هذه النظرية استبعد من منهاهج البحث التقليدية فى أوربا عديد من الدول (مثل ايرلندا ، اليونان ، البرتغال ، أسبانيا ، دول اسكندناوة ودول البلطيق) ، كما تم تجاهل فترات مختلفة وهامة فى بعض المجتمعات التى تقدم نموذجا

بطريقة مشابهة . وهذه الفكرة المهيمنة عن انحدار الحضارات تفسر إهمال الحياة الثقافية والمادية فى العالم الإسلامى ، فهى فى نظرهم وببساطة لا تستحق سوى الإهمال والتجاهل. أما بالنسبة للرموز البارزة فى العالم الإسلامى فهى فى نظرهم من قبيل الشخصيات الخرافية فى العصور المظلمة .

إن نظرية ازدهار وانحلال الحضارات هذه لم تثمر نموذجاً ملائماً لدراسة القرون الطويلة التى تفصل بين العصر الذهبى عند العرب فى القرن العاشر الميلادى والقرن التاسع عشر وهو قرن التحديث. بالإضافة إلى ذلك فإن هذا النموذج يبدو متعارضاً مع فهمنا لطبيعة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بين أوربا والعالم العربى . لقد كانت التجارة ضرورية بالنسبة للطرفين ، فعندما بدأ الغرب مرحلة التصنيع ، بدأ أيضاً الاعتماد على المصادر الرخيصة للمواد الغذائية والمواد الخام ، وفى نفس الوقت كانت هذه المصادر أسواقاً لسلع الغرب الصناعية . ولم يكن من الممكن وجود نموذج السوق الذى يحتاجه العالم الصناعى إلا بحدوث تحولات فى بلاد العالم الثالث، فتظهر طبقات اجتماعية جديدة، كما تحدث تغيرات أساسية فى الطبقات القديمة . أما القوى التى تقاوم الثورة الصناعية من الداخل فى أوربا فكان من الممكن أن تسيطر وتقاوم التطور الجديد وتحد منه خصوصاً فى فرنسا، وفى البلاد القارية الأخرى، والتى فقدت الكثير من قدرتها فى عالم ما وراء البحار خلال القرن الثامن عشر ، عكس بريطانيا العظمى . ومن ثم فإننى أؤكد أن المناطق خارج العالم الغربى كانت تشارك فى هذا التحول الاجتماعى الضخم خلال القرن الثامن عشر، كما أن لها ثقافتها الرأسمالية الحديثة التى لها جذورها الخاصة، والتى تكونت خلال تقدم صراعها المحلى والذى اصطدم أحياناً بالجانب الأوربى من النظام. إننى مقتنع تماماً أن الثورة الصناعية حدث عالمى، وإننى أناقش ذلك التقليد القديم فى الغرب، والذى يفترض ملكيته وحده لهذا الحدث العالمى . وهذا الكتاب يرمى إلى مناقشة هذه القضايا خلال دراسة تفصيلية للحياة الثقافية والمادية فى مصر خلال الفترة ١٧٦٠ - ١٨٤٠ م فى إطار سياقها العالمى.

وهذه الدراسة موجهة بالتحديد إلى دراسة تطور مصر منذ بداية آثار الثورة الصناعية على مصر وحتى هزيمة محاولات الطبقة الحاكمة المحلية فى مقاومة الهيمنة والسيطرة الغربية، والتى دفعت الطبقة الحاكمة المحلية أن تندمج وتترابط بدرجة من المرونة فى علاقات عمل تابعة وموالية للغرب . ولقد اعتمدت فى هذه الدراسة عن مصر فى الفترة من ١٧٦٠ إلى ١٨٤٠ م على المصادر الأساسية والتى جمعتها فى مصر . وإننى لمدين فى توجهى إلى هذه الدراسة إلى سلسلة المقالات التى كتبتها الأستاذة عفاف لطفى السيد بجامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس، فى الستينات. لقد عاونتنى هذه المقالات على إدراك التناقض حول المزاعم التى استمرت خلال قرون حول التدهور الكامل فى الأزهر (ذلك

المسجد الرئيسى والشهير بالقاهرة) والإبداع السريع بعد مجيء الغرب، وعن جيل من الطلبة الذين تعلموا الفرنسية بسهولة وترجموا الأدب ومراجع الطب، كما ساهموا بإبداع فى وضع أساس اقتصادى جديد . وقد ازداد عندى الشعور بعدم الارتياح للأطار الفكرى السائد عندما اكتشفت أن الشخصيات الرئيسية التى كانت تنزع نحو الإصلاح، كانت أيضاً مُنتجة فيما يطلق عليه عادة المجالات الدينية التقليدية ، أى أن إنتاجها كان داخل هذا الإطار الفكرى التقليدى . بالإضافة إلى ذلك اكتشفت خلال قيامى بعملية فحص قوائم الكتب والمخطوطات أن العدد الضخم من الكتب والموضوعات التى تناولتها هذه الكتب تبدو بشكل واضح أضخم فى أواخر القرن الثامن عشر عن مثيلتها فى فترة الإصلاح الشهيرة فى عصر محمد على فى القرن التاسع عشر . لقد كانت ثمرة قراءتى لهذه المخطوطات فى المجالات الدينية التقليدية أن اكتشفت حقيقة أساسية وهى أن عنوان الكتاب وهو عادة حاشية أو تفسير يوحى بأساليب معينة بمحتويات الكتاب. وكانت عادة الباحثين التقليديين أن يسقطوا الحواشى من اهتمامهم باعتبارها ثانوية بحكم تعريفها. ولم يتوقع أحد أن القرن الثامن عشر يخفى فى طياته معالم فكر جديد . ولا يجوز أن يوجه النقد لهذا الإخفاء، لأنه بأية حال كان وسيلة لتسجيل هذه الأفكار الجديدة . لقد كانت هذه الأعمال تزعم بشكل ثابت أن غرضها الأساسى هو تفسير بعض الأعمال المبكرة ، أو نشر بعض الأفكار الجيدة والمقبولة ، وفى الحقيقة فإن هؤلاء الكتاب بعد هذا التبرير الذاتى الذى يقدمونه ، كانوا يعقبونه بمقدمة غير متوقعة عن مسائل ثقافية دنيوية خلال عرض موضوع دينى . إن إعادة هذا الاكتشاف بين كتب القرن الثامن عشر يقودنا فى النهاية إلى الافتراض الذى تناولته بالبحث خلال هذا العمل وهو أن تطورا هاما فى ميدان الثقافة الدنيوية كان يشق طريقه ، وهذا التطور كان يساند الرأسمالية .

ولعلنا نتساءل عن تفسير لهذا التدفق الضخم فى الميدان الثقافى والفكرى، ونحن بالتأكيد لانستطيع أن ننسب هذا التطور إلى نمو معرفة جديدة فحسب، أو إلى الصراع الفكرى المتبادل، وإن كنا نسلم أن ذلك كله لعب دورا لاشك فيه، ولكن بالتأكيد نكتشف التفسير الوحيد خلال السياق الاجتماعى والتاريخى للمجتمع المصرى. لقد عاش «علماء» الأزهر فى قلب حركة الازدهار التجاري بالقاهرة خلال القرن الثامن عشر، تلك الظاهرة التى كانت تهدد بانفصال القاهرة عن المجتمع المصرى .كما قام عدد من علماء الأزهر البارزين برعاية حركة الصحوة التى شملت «الطرق الصوفية» ، كما اتبعوا أساليب رائدة فى الاتصال بالطبقات الشعبية فى المجتمع محاولين العمل على استقرارها لأنها كانت قد بدأت حركة تمرد حيث أخذت أحوالها فى التدهور . لقد اكتشفت خلال هذا البحث أن علماء الأزهر كانوا فى قلب عملية البناء الثقافى. وإذا تناولنا كتابات هؤلاء العلماء ككل فسوف نجد أن لها منطقها الذى ترسخ بقوة فى البنية الطبقية. إن الطرق الصوفية والتى ينتسب

إليها علماء الأزهر كان لها مكانة رئيسية فى الإنتاج الثقافى، كما كانت هى المؤسسات التى تعكس التحول الاجتماعى الذى عرفته مصر فى تلك الفترة . وكان هذا صحيحا تماما خلال القرن الثامن عشر . أما فى القرن التاسع عشر فقد أخْلَتْ الطرق الصوفية الطريق أمام المؤسسات الإصلاحية التى أسستها البيرقراطية الجديدة .

ولكن كيف نوفق بين الصورة التقليدية فى ميدان الثقافة والاقتصاد فى مصر خلال القرن الثامن عشر وبين وجهات النظر التى تضمنها هذا البحث ؟ أولا ، ومع افتراض وجود الركود ، فقد أعقبت هذه الفترة حركة تصنيع سريعة، وفى النهاية سقطت مصر فى دائرة الدين الدولى . إن معظم الأبحاث حول القرن الثامن عشر تنبىء بتدهور قيمة الجزية التى كانت تقدمها مصر للسلطان العثمانى ، كما أن صعيد مصر انفصل عن القاهرة . لقد حاول نابيليون عام ١٧٩٨ القيام ببعض الإصلاحات ونجح فى تسجيل الملكية الخاصة، ولكن ما أن رحل نابليون حتى عادت الفوضى . إن صعود محمد على إلى السلطة عام ١٨٠٥ يعتبر تدشينا لفترة من الإصلاح وارتفاع فى الدخل القومى بفضل رواج زراعة القطن . بيد أنه أسرف فى إنفاق هذا الدخل على حروب لا جدوى منها ، وعلى مشروعات التصنيع . وفى النهاية فقد أوقع تبذير اسماعيل البلاد فى براثن الأزمة المالية فى منتصف القرن التاسع عشر . ونلاحظ عدم استمرارية هذه الدراسات حول تلك الفترة وعجزها الواضح عن أن تكون نموذجا لدراسة ذات مغزى ومدلول . وكان هذا القصور راجعا إلى أن هذه الدراسات ارتبطت بصورة أو بأخرى بالأسرة الحاكمة، أو تأثرت بالعامل العرقى ، وقد هيمنت هذه العوامل على التأريخ لمصر الحديثة.

ويمكن أن توضع نفس هذه الأحداث فى إطار أكثر تكاملاً . إن أدب الرحلات ، وتقارير القناصل ، والكتابات العامة فى التاريخ الاقتصادى توحى بأن فرنسا قد اهتمت بشكل متزايد ومنذ منتصف القرن الثامن عشر بمصر كمصدر للحبوب خصوصا بالنسبة لمنطقة مارسيليا . كما جذبت مصر أنظار فرنسا باعتبارها سوقا للسلع الفرنسية ، مما يؤكد أن السوق العالمية الحديثة أصبح لها تأثيرها المباشر على مصر . لقد عزز هذا التأثير الازدهار التجارى ، كما شجع على نمو طبقة جديدة من غير المصريين تقود اقتصادا شرقيا فى اتجاه التصدير .

لقد كانت فترة محمد على فى الأساس استمرارا لنفس هذه الاتجاهات التى بدأت فى القرن الثامن عشر ، والتى لم تكن منقطعة الصلة بالماضى . ثم تنامى هذا القطاع الرأسمالى فى مصر ، ولكن كان يهيمن عليه وبشكل متزايد الأقليات التجارية القادمة من بلاد البحر المتوسط ، والتى كانت فى نفس الوقت مرتبطة بالأسرة الحاكمة بمصالح متبادلة، مما أتاح لها الفرصة للسيطرة على الدولة . وباختصار فإن مصر احتفظت فى الواقع باستقلالها الاقتصادى والسياسى والذى تمتعت به منذ أواخر العصر العثمانى إلى

حد كبير ثمرة التنافس الدولى وثمرة السياسات الإنجليزية خلال عشرينات وثلاثينات القرن التاسع عشر، والتى لم تشجع بريطانيا العظمى على ممارسة نفوذها الاقتصادى والسياسى على مصر، رغم أنها كانت قادرة على تحقيق ذلك. وعند قيام حكم محمد على، وعندما هدد الإمبراطورية العثمانية نفسها، تحركت بريطانيا بسرعة وحطمت محمد على، لأن الإمبراطورية العثمانية كانت بالنسبة لإنجلترا بمثابة حاجز فى وجه التوسع الروسى. إن معاهدة لندن ١٨٤٠ - ١٨٤١ حطمت نظام الاحتكار الذى كان أساسا للتطور المصرى. لقد كان تطور المحصول الزراعى الواحد الذى تهيمن عليه طبقة كبار ملاك الأرض المرتبطة بإنجلترا نهاية محتومة.

إن مراحل الصحوة الثقافية، المسماه بالكلاسيكية الجديدة كانت لاحقة بشكل واضح للتحول الاجتماعى الاقتصادى. وفى المرحلة الأولى كان إحياء «الحديث» مصاحبا لأنشطة القطاع الاقتصادى فى القرن الثامن عشر، كما كان يستخدم فى الحالات الهامة فى تبرير هذه الأنشطة. أما فى المرحلة الثانية من الصحوة الثقافية فقد تدهورت دراسات «الحديث»، فى حين تقدمت وازدهرت دراسات «علم الكلام»، والتى استخدمت فى تبرير السياسات الإصلاحية فى عهد محمد على. لقد كان لكل مرحلة مؤسساتها المتميزة. فالمؤسسة الثقافية فى عصر رأس المال التجارى هى «المجلس» (الصالون) الذى كان يجتمع فيه النازعون إلى الإصلاح من أعضاء الطرق الصوفية، سواء من الطريقة الوفائية أو البكرية أما فى مرحلة هيمنة قطاع الدولة التجارى فقد كانت المطبعة، والجريدة، وقلم الترجمة هى المؤسسات الثقافية لهذا العصر. أما فى مرحلة الرأسمالية الزراعية فكانت مدرسة الدولة هى مؤسسة النظام.

إن تحليل القرن الثامن عشر يتركز فى المجالات القريبة من دراسات «الحديث» مثل التاريخ، وعلوم فقه اللغة المقارن. لقد حققت هذه الدراسات تقدما عظيما تميز بنشر النصوص، ودراسة ومحاكاة النماذج الكلاسيكية. ويرجع الكثير من هذه النماذج إلى عهد ملوك الطوائف بالأندلس، والبعض الآخر يرجع إلى بعض المجتمعات الإسلامية فى العصور الوسطى، والتى لعب فيها قطاع التجارة دورا حيويا. أما فى المرحلة الثانية فقد تحول الاهتمام إلى الميادين التى تخدم دراسات «علم الكلام»، مثل المنطق، والجدل، والطب والعلوم الطبيعية. لقد حققت هذه العلوم صحوة محلية، كما أنها سارت فى طريق الاندماج فى اتجاهات علمية أوسع، كما حدث فى أوربا خصوصا فى بلاد البحر المتوسط الأوربية، والتى أستمرت فى تطورها فى فجر عصر الصناعة.

إن دراسة التطور الثقافى فى مصر قد تكشف عن حقيقة هامة ، وهى أن عملية التطور وإعادة الإنتاج والإضافة فى مجال الثقافة اعتمدت إلى حد كبير على عملية التفاعل بين المراكز الثقافية العديدة فى الإمبراطورية العثمانية، وخصوصا دمشق

واستانبول . لقد كان الدارسون يرحلون من مكان إلى آخر طلبا للحج والتجارة ، كما كانت دراستهم لا تنقطع فى كل مكان يحطون فيه . وكان هذا النشاط نتيجة مراحل التطور المختلفة لإنتاج السلع الخام فى بلاد الأطراف Periphery من السوق العالمى، فى مقابل المركز الصناعى، وسوف نجد فى ثقافة إحدى مدن بلاد الأطراف شكلا واحدا من المنطق يسود فى المركز المحدد ، ويؤثر على كل الإنتاج الثقافى فى عصر محدد. ولهذا السبب فمن الضرورى أن تدرس بشئ من التفصيل الحياة فى المراكز الأخرى إلى جانب القاهرة ، حيث أنها تشكل فيما بينها رابطة واحدة . وقد أُطلقت على هذه الظاهرة التقسيم الفعلى للعمل فى ميدان الإنتاج الثقافى . إن هذا الافتراض ييسر ويسهل دراسة الطرق الصوفية وهى المؤسسات الثقافية فى ذلك العصر. لقد اكتشفت أن الخلوتية طريقة صوفية تنتشر فى بلاد عديدة من الإمبراطورية العثمانية ، إلا أن هذه المراكز الصوفية وإن ارتبطت بعقائد السلف المشهورين ، إلا أنها تأثرت أكثر بالأنشطة المحددة فى المجتمعات التى عاشت فيها وانتسبت إليها . وبينما كان هؤلاء الصوفيون مخلصين لزملائهم ورفاقهم عبر العالم الإسلامى ، فإن الخلوتية فى استانبول كانوا مرتبطين بمشاكل النخبة العثمانية ، كما اختلفوا كثيرا فى قضايا فقهية وثقافية مع زملائهم فى دمشق. إن دراسة حياة أحد قادة الفكر فى مصر وهو حسن العطار الخلوتى تخدم فى تفسير بعض هذه العمليات. إن تكوين شخصية حسن العطار فى مصر القرن الثامن عشر ، ورحلاته الدراسية إلى دمشق واستانبول، ثم توليه مراكز هامة بعد عودته فى حكومة محمد على ساعد على ربط مصر القرن الثامن عشر بمصر القرن التاسع عشر ، كما ربط مصر بعالم أوسع من الناطقين بالعربية والذين ينضوون تحت لواء الثقافة العثمانية الإسلامية فى ذلك الوقت.

ملاحظات على المنهج :

وقد تطلبت هذه الدراسة توظيف مجموعة من المصطلحات التى تحتاج إلى نموذج جديد من الفهرسة حتى تساعد القارئ «وتبينت» أن هذه الاصطلاحات مثل «الفقه» أو «الحديث» أو «أصول الدين» التى يعرفها المتخصصون يجب أن يُعادَ تحديد معناها حتى تواكب الفهم السليم لموضوعات هذه الدراسة حتى نتجنب التعريفات الجامدة التى وصلتنا من القرن السابع أو الثامن من تاريخنا ، والتى أريد لها أن تغطى مراحل تطور المعرفة خلال الألف عام الأخيرة . وهناك بعض الاصطلاحات الأخرى التى لايميل إليها أغلب المتخصصين، مثل الكلاسيكية والكلاسيكية الجديدة، كان لها وضعها المحدد عند دراسة الأدب، وكان لا مفر من استخدامها ، كما كانت هذه الاصطلاحات فى حاجة إلى تفسير جديد. وكان من الضرورى بالنسبة للقارئ غير المتخصص والذى تقدم إلى هذا الحد فى قراءته ، أن أبذل هذا الجهد اليسير لشرح بعض المفاهيم الرئيسية ، وكان ذلك مفيداً لتحقيق الغرض.

إن الفكرة الأساسية فى الدراسات الإسلامية عند الغربيين هى أن ثقافة ما بعد الخلافة السنية، أى (ما بعد عام ١٢٥٠) (٢) . كانت ثقافة جافة . ومدرسية ومستنبطة ، وهى على وجه العموم فكرة مبسطة تصدى لها الإدعاء بأن هذه الفكرة هى من الناحية الأساسية مضللة جدا ، كما أنها تخدم ذاتها .

ولكى نعيد الكرة وندرس كتابات هذه الفترة من القرن الثامن عشر، فعلينا أن نتقبل فكرة العلماء الذين انشغلوا بشكل أساسى بفترة هامة من التحول الاجتماعى، والتى أدرك العلماء أهميتها وخطورتها . إن النتائج التى عبر عنها العلماء فى كتاباتهم فى ميدان أو أكثر من ميادين الثقافة التقليدية ، والتى درستها فى هذا العمل، تؤيد وتوضح كيف أن شرائح مختلفة من علماء القرن الثامن عشر قد تحالفوا معا فكريا للدفاع عن جماعة التجار فى صراعها غير المتكافىء مع تجار الغرب ، أو فى الدفاع عن نظام ملكية الأرض الوليد خصوصا بعد عام ١٧٩٠ ، أو الدفاع عن مصير الحرفيين . إن هذا السياق الاجتماعى عنصرا هاماً وحاسما فى منهج دراسة الثقافة وليس مجرد أحد النتائج التى توصلنا إليها . ولقد كان انشغال العلماء بالكتابة وراء هذا التدفق الضخم من الكتب فى تلك الفترة. ولهذا كان من الضرورى قراءة العديد من الكتب سواء فى النحو والصرف، أو فى «علم الكلام»، وبالترتيب والنظام الذى كتبت به ، لأنها تعكس لنا صورة صادقة للقرن الثامن عشر. لذلك فإننى أتتبع تطور الكاتب عبر الموضوع الذى يكتب فيه . وبالإضافة إلى ذلك فإننى أتناول كل عمل كتبه الكاتب بكل جدية . وعندما يتجاهل الكاتب بطريقة تقليدية موضوعا عاما فإننى أتناوله محاولاً تعليل وتفسير هذا الموقف . ويمكن للباحث أن يلقى نظرة سريعة على الكتب التى بالأزهر، وكذلك يمكنه الإطلاع على الإنجازات الفكرية العظيمة التى وضعها قادة ذلك العصر من علماء الأزهر ، ذلك العصر الذى يصفه البعض بالظلام . وبمثل هذه النظرة الموضوعية يمكن للإنسان أن يتحرر من النظرة المسبقة القديمة بأن الجهل هو العامل فى التخلى عن النماذج الكلاسيكية وإهمالها. إن نظرة أكثر أمانة تُوحى لنا بأن ما تخيره علماء القرن الثامن عشر من تراث الماضى كان وليد الوعى بالذات ، وهذا يؤكد زعمى، بعد أن قدمت نماذج عديدة، بأن القرن الثامن عشر شهد مولد الكلاسيكية الجديدة فى الثقافة، وليس منتصف القرن التاسع عشر، كما يُظن عادة. وفى هذه النقطة تختلف الحياة الفكرية بالقاهرة عن كل من استانبول ودمشق، فقد احتفظت كل منهما بكلاسيكية متأخرة فى هذه الفترة. وكانت دراسات «أصول الدين» فى مصر تعبر عن أهمية الصراع الأيديولوچى من أجل إخفاء الشرعية على الاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية المختلفة ونحن لم نضمن فكرة الصراع هذه كاستنتاج بقدر ما نقصد به الإشارة إلى أن الفكرة السائدة عن أن أصول الفقه إنما وجدت لتعزز بدرجات مختلفة موقفا

عقائديا واجتماعيا واحدا، هى فكرة خاطئة. «فالحديث» لم يصطدم «بالفقه» فقط فيما يتعلق بما يسبغ عليه صفة العقلانية، ولكن حول «نظرية المعرفة» المتضمنة فيه.

ومن ثم فإن دراسات «الحديث» خدمت التجار ولبت حاجتهم إلى تبرير الربح فى إطار أصولى فى القرن الثامن عشر. ومن الناحية الفلسفية فقد كان جمع «الحديث» الصحيح يمثل اتجاها نحو «الحقيقة» يمكن أن يسجل لحساب «الحديث» كى يحتفظ بمميزات نوعية هامشية. أما «الفقه» الذى قام على أسس من المنطق الأرسطى فلم يبرر نظام الأرض فى الممارسة فحسب، بل عالج مشكلة التبرير بمنهج الكليات والجزئيات، وهى بنية منطقية يصعب استخدامها فى العلاقات الخاصة بين التجار والحرفيين، ولكنها ملائمة للاستخدام فى العلقات المجردة والتى تمارس عن بعد بين رجل الإدارة والفلاح. إن هذه العلاقات سوف تتغير كلما تقدمت الدراسة فى القرن التاسع عشر، ومن ثم فإن هذه النتائج المحددة لا يمكن تعميمها. ويمكن هنا أن نشير إلى أن أصول الفقه يتضمن فى وقت محدد، وفى مكان معين سيادة النصوص الدينية التى تجسد فى داخلها بعض أساليب المعارضة. إن الفكرة التقليدية التى تقول بأن عددا قليلا من الطرق الصوفية قد عارض النص الأصولى يجب أن نتناولها بحذر شديد، حتى نستطيع أن نقيم هذه البنية المعقدة.

إننى أزعم أن دراسة الثقافة هذه جزء أساسى ومكمل لدراسة المجتمع والقوى المحركة فى هذا المجتمع. إن وجهة النظر هذه تضع الكثير من الصعاب الضخمة فى طريق هذا الكتاب، فلا توجد مثلا دراسة واحدة عن أساليب الإنتاج فى مصر العثمانية. إن الجهود التى بذلت فى السنوات الأخيرة فى دراسة سكان الريف فى مصر، لم تكن ناجحة تماما. لقد أثبتت دراسة القاهرة العثمانية أنها كانت تسهم بنسبة النصف أو أكثر من إيراد الضرائب فى مصر كلها التى كانت ترسل إلى الحكومة المركزية. وفى هذا السياق فقد أردت أن أركز على القطاع التجارى، وعلى الصراع الطبقى داخل هذا القطاع. لقد أملى على هذا الاختيار أن عدداً كبيرا من الشواهد لايزال قائما، ويتمثل فى الدور الكبير الذى لعبته التجارة الحديثة فى البحر المتوسط مبكرا فى دفع التحولات فى مصر إلى الأمام. إن دراسات المستقبل سوف تكشف عن صراع أغنياء الفلاحين، كما سوف تؤكد كتابات الصِّديقى هذه الحقيقة، والصديقى هو المؤرخ الذى عاش وأرخ لمطلع القرن السابع عشر، تلك الفترة التى تم فيها الفتح العثمانى الثانى لمصر. وعند هذه النقطة يمكن أن نرسم صورة للصراعات داخل القطاع التجارى بمصر، ويمكن أن نلحظ على الأقل الإطار العام للصراع الريفى.

الفصل الأول

تاريخ مصر الاجتماعى والاقتصادى من ١٧٦٠ - ١٨١٥ م

دراسة فى راس المال التجارى وتحوله

يقدم هذا الفصل تفسيرا اجتماعيا اقتصاديا لتاريخ مصر فى الفترة من ١٧٦٠ م إلى ١٨١٥ م . إن الانتعاش التجارى فى منتصف القرن الثامن عشر، والذى حفزته الأرباح المتحققة من عمليات شحن البن فى أواخر القرن السابع عشر واوائل القرن الثامن عشر، قد وصل إلى قمته ثم بدأ فى الانحسار، وعملت التغيرات فى الهيكل الاقتصادى الأوروبى ونحو السوق العالمية على الحفاظ على هذا الانتعاش التجارى وإعادة تشكيله.(١).

ويتناول هذا الفصل التحولات التى أثرت فى مصر على مستويين : على المستوى الدولى وعلى مستوى الواقع المحلى بمصر . وبذلك، فإننى أعارض فى هذا الكتاب وجهة النظر التى ترى أن أصول مصر الحديثة ترجع إلى الحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون . وإذا كنت لا أنكر أهمية التأثير الأوربى على الاقتصاد أو الثقافة فى مصر ، فإننى أود أن أناقش الأطروحة التى تقول بأن الثقافة الحديثة فى مصر لها أساسها المنطقى فى مصر نفسها ، وأن هذا الأساس له أصوله فى التحولات الاجتماعية والاقتصادية التى مرت بها فى منتصف وأواخر القرن الثامن عشر ، وسوف أقدم فى هذا الفصل أسس هذه الفرضية.

عبر تاريخ مصر خلال العصور الوسطى كانت هناك تجارة، بمعنى التوزيع العالمى للسلع. وشمل هذا النشاط أيضا التجارة مع أوربا، ومرت هذه التجارة بفترات من الانتعاش وتعرضت أحيانا أخرى لفترات من الركود . وأتاحت هذه الانتعاشات لعدد قليل من التجار الناجحين فى فترات مختلفة أن يرتبطوا بالطبقة الأرستقراطية المالكة للأرض. ولم تكن هذه التجارة لتشكل عاملا دافعاً إلى التحول ، كما لم يكن من ثمراتها القضاء على طوائف الحرفيين(٢) ، ولم تقض على الفلاحين ، أى أنها باختصار لم تدفع المجتمع

إلى التحول الرأسمالى . هذا التغير بدأ يحدث فى وقت متأخر ، ويرجع إلى مجموعة من القوى بعضها داخلى يتعلق بالإمبراطورية العثمانية مثل تدهور نفوذ الباب العالى فى مصر ، والبعض الآخر يرجع إلى تقدم الثورة الصناعية فى غرب أوربا ، إذ خلقت الثورة الصناعية نوعا جديدا من السلع ،وهيكلا سوقيا توزع فيه هذه السلع. ومن الطبيعى أن توجد عوامل أخرى داخلية تتعلق بمصر نفسها ، والتى تفسر لنا انهيار الفرق العسكرية العثمانية بمصر، التى تم تأسيسها خلال القرن السادس عشر.

لقد بدأ عقد الستينات من القرن السابع عشر بحدثين هامين أحدهما خارجى والآخر داخلى ، وهذان الحدثان كانا من السمات الهامة التى تميز بداية الفترة التى نحن بصددها . أما عن الحدث الخارجى فيتمثل فى ذلك الصراع الذى وقع بين انجلترا وفرنسا (١٧٥٨ - ١٧٦٣) فيما يعرف بحرب السنين السبع ، حين تعرضت فرنسا لهزيمة ساحقة ترتب عليها أن فقدت الجزء الأكبر من امبراطوريتها الواسعة فيما وراء البحار، كما ظهر ضعفها البحرى خلال الحرب . وقد اتجهت فرنسا بعد هذه الهزيمة إلى مصادر المواد الخام القريبة منها، والتى فى متناول يدها، أكثر من اهتمامها بالعالم الجديد، وكانت مصر وشمال افريقيا من المناطق التى حظيت باهتمامها . أما الحدث الداخلى فتمثل فى ظهور البكوات المماليك فى شكل تجمع شبه مستقل من المقاتلين ذوى نزوع قوى نحو التجارة وهو ماكان مؤثرا على انهيار النظام العسكرى العثمانى القديم ، الذى كان يتصف بالقدم والجمود . إن ارتباط هذين العاملين يفسر إلى حد كبير الكارثة التى حلت بالطبقات الوسطى المحلية وكذلك بالحرفيين، وسوف نعرض خلال الفصلين القادمين للحياة الثقافية والدينية لهذه الطبقات.

وكان التغلغل الفرنسى فى مصر من خلال جماعة التجار الفرنسيين ، والإرساليات الدينية، وجماعات الأقليات المحلية، بداية الاختراق الواسع للرأسمال الأجنبى لمصر خلال القرن الثامن عشر . وسوف أعالج التحولات الاجتماعية فى مصر ، والتى كانت ثمرة هذا الاختراق ، مرتبطا فى نفس الوقت بتطور القوى الداخلية.

وسوف أتناول الطبقات العليا بالدراسة مع التركيز على انهيار الفئات العسكرية المنغلقة على نفسها ودخولها ميدان التجارة ، كما سوف أعرض للتنافس الذى وقع بينهم وبين جماعات الأقلية الأوربية . ويتناول هذا الفصل أيضا بالدراسة الرأسمال التجارى ومساره كما نلقى الضوء على طبيعة التنظيم التجارى فى هذه الفترة . كما نركز على التأثير المتنامى الذى كان يمارسه هذا القطاع الرأسمالى على بنية مجتمع العصور الوسطى فى مصر ، كنتيجة لضغط السوق العالمى .

ثم ندرس الطبقات الوسطى وكيف أن شريحة صغيرة من هذه الطبقات قد دُفِع بها فى أواخر القرن الثامن عشر إلى مصاف طبقة ملاك الأرض ، فى حين أن الغالبية من هذه الطبقات الوسطى كانت مقهورة . ولقد انتهيت من خلال دراستى حول طوائف الحرفيين

والصناع المهرة إلى أنه بينما كان عددهم يتزايد خلال القرن الثامن عشر ، إلا أن السمة الأساسية كانت تتمثل فى تحول الغالبية منهم نحو العمل المأجور لأكثر من سبب . ومن هذه الزاوية نستطيع أن نسجل انهيار الطبقات الوسطى ، ذلك الانهيار المرتبط فى نفس الوقت بظروف السوق.

وختاما نلقى نظرة على الدلتا ، حيث فى ذلك الإقليم كان الطلب على الأرز والقمح عاملا مُعَجلا بالاتجاه نحو زراعة تقوم على التبادل النقدى، بل وحتى إلى زراعة رأسمالية فى حالات محدودة.

ولنبدأ بدراسة موجزة حول نهوض أوربا والسوق العالمى.

ميلاد السوق العالمى الحديث :

بدأت السيطرة الأوربية مع نهاية القرن الخامس عشر تصبح ظاهرة واضحة، متزامنة مع بداية الامتداد الناجح للتجارة الأوربية إلى جميع أجزاء الكرة الأرضية . فتمكنت أوربا خلال رحلاتها عبر المحيط من غزو الأمريكتين ، كما تمكنت بالتدريج من التغلب على الصعاب التى واجهتها ، وعلى الضغط المضاد الذى كانت تمارسه الإمبراطورية العثمانية ، والتى كانت لا تزال تحتفظ بنصيب كبير من تجارة العالم فى أفريقيا وآسيا.(٣) لقد تفوق الأوربيون فى ميدان التجارة فى آسيا ، إلا أن هذا التفوق لم يكن وليد إمكانياتهم التجارية ، أو قدرتهم التنظيمية فى هذا النشاط ، بل كان من خلال تفوقهم فى استخدام الأسلحة المتقدمة . لقد كانت سفنهم من القوة بحيث تمكنوا من شل نشاط السفن التجارية الأخرى . ولما نجح الأوربيون فى استخدام مدفعية الأسطول بشكل مؤثر ، مهد لهم ذلك الطريق نحو تأسيس الحصون الساحلية عبر طرق التجارة ، مما أتاح لهم المزيد من السيطرة، والمزيد أيضا من الأرباح التجارية .

لقد كانت التجارة الآسيوية ثانوية وهامشية خلال الفترة الممتدة من نهاية القرن الخامس عشر وحتى منتصف القرن السابع عشر. وبلغت هذه الفترة الذروة فى القرصنة ، واستنزاف الثروة المعدنية من العالم الجديد. وبحلول منتصف القرن السابع عشر كان الارتباط بين الأسواق الجديدة ، بالإضافة إلى ذلك الفيض من الذهب وسلع العالم الجديد، عاملا على دفع مصانع الغرب كى تسهم بالتدريج فى السيطرة البورجوازية فى أوربا. ومع نمو الطبقة الوسطى فى أوربا توقفت عملية النهب عن أن تكون النشاط الاقتصادى الأكثر إنتاجية، ذلك لأن عملية النهب تتعارض مع النمو المخطط. وحتى فى ميدان التجارة فإن السيطرة على الطرق التجارية لم تكن عملية مربحة إلا إذا استندت إلى التوسع فى النشاط التجارى. وفى الحقيقة انخفضت أرباح تجارة التوابل مع الهند الشرقية فى منتصف القرن السابع عشر، وفى نفس الوقت انهارت أرباح المعادن النفيسة التى كانت تتدفق سابقا من

العالم الجديد، كما أن المناجم الغنية كانت قد استنفدت ، كما تقلص السوق الهندى كمصدر لقوة العمل. وتميزت فترة تفوق البورجوازية التجارية فى أوربا والتى امتدت من منتصف القرن السابع عشر وحتى أواخر القرن الثامن عشر بالتنافس الشديد فيما بينها ، فكل بورجوازية تجارية كانت تبحث عن أسواق جديدة لمنتجاتها ، كما كانت كل منها فى حاجة إلى المواد الخام . لقد ظهرت انجلترا بالتدريج كأعظم قوة بحرية فى هذه الفترة بعد أن حطمت احتكار هولندا لهذا الميدان(٤).إن التوسع التجارى الذى بدأ فى الجزء الأخير من القرن الخامس عشر أخذ يتعرض للخطر بشكل حاسم مع نهاية القرن الثامن عشر، كما أوضح إريك هبسبون Erick Hobsbown فقد كانت التجارة الثلاثية الأطراف مزدهرة ، إلا أنها أخذت فى الذبول منذ النصف الثانى من القرن الثامن عشر(٥).

ومهد انخفاض أرباح المستعمرات فى منتصف القرن الثامن عشر لعودة الحرب مرة أخرى بين القوى الرئيسية ، وفقدت فرنسا معظم امبراطوريتها تقريبا خلال حرب السنين السبع ، بينما ضاعفت انجلترا امبراطوريتها ، و انتزعت بعض التنازلات من فرنسا ، مما مهد لها الطريق إلى الهند . وكان التحدى الأخير بين هاتين القوتين العظميين خلال الحروب النابليونية (١٧٩٣ - ١٨١٥) ، والذى أدى إلى ظهور " السلام البريطانى " فى القرن التاسع عشر . وقاد انتصار انجلترا فى الحروب النابليونية إلى فترة تاريخية من الهيمنة العالمية غير المسبوقة . وأتاحت هيمنة بريطانيا على البحار الفرصة أمامها كى تستعمر ، سواء كان هذا الاستعمار بطريق مباشر أو غير مباشر ، بل كانت بريطانيا تتعاطف فى بعض الأحيان مع الحركات الاستقلالية المحلية ، كما حدث فى أمريكا اللاتينية

وفى أواخر القرن الثامن عشر تراجعت الثورة التجارية لتفسح الطريق أمام الثورة الصناعية ، وتم ذلك فى انجلترا أولا ، ثم تبعتها دول غرب أوربا الأخرى . وكان ذلك يعنى أن الشركات الحكومية فى الوطن قد بدأت فى الانهيار التدريجى ، فى حين أخذت الغرف التجارية تقوى تدريجيا ، كما حدث فى مارسيليا ومانشستر. أما خارج أوربا فقد تطلبت هذه المرحلة احتياجات اقتصادية جديدة ، فلم يعد الأوربيون يكتفون بالبحث عن بعض المنتجات مثل السكر ، والتوابل والعبيد كما كان الحال فى العهد السابق ، بل أصبحوا يحصرون بشكل متزايد على البحث عن المواد الخام التى يمكن أن تعالج صناعيا (مثل القطن الحبوب الزيتية الصبغة الطبيعية - الجوت - المعادن الطعام اللازم لمواجهة النمو السكانى فى المدن) . إن هذا الضغط من داخل النظام الأوربى نفسه ، بالإضافة إلى التكنولوجيا ، أدى إلى محاولات السيطرة على القطاعات الرأسمالية فى البلاد الإفريقية والأسيوية ، والعمل على التوسع فيها.

لقد شعر عرب الشرق الأوسط خلال القرن الثامن عشر بآثار الموجة الثانية التى كانت حصيلة التوسع الخارجى للتجارة الأوربية. أما التأثير الأول فقد كان فى نهاية القرن

الخامس عشر أو باختصار بعد هذا القرن ، حين أبحر الأوربيون حول رأس رجاء الصالح، وحققوا بالتدريج المزيد من السيطرة على تجارة التوابل ، وربما كان هذا هو العامل الذى أدى إلى الجمود العام فى اقتصاد هذه المنطقة خلال القرنين السادس والسابع عشر . وكان اهتمام الإنجليز المباشر بالبلاد العربية ومصر يرجع إلى توسع شركة الهند الشرقية البريطانية خلال القرن الثامن عشر . إن زيادة تورط بريطانيا فى الهند وهى إقليم تواجد فيه الفرنسيون منذ وقت قريب، خلق حاجة إلى طريق سريع للهند أكثر من أى وقت مضى ، لذلك أصبحت شئون مصر وسوريا والعراق موضع اهتمام بريطانيا.(٦) لقد سبق للانجليز أن اعتمدوا على طريق الخليج الفارسى - بغداد - حلب، ولكن هذا الطريق أصبح لا يدعو للاطمئنان بشكل متزايد، ويرجع ذلك إلى عدم استقرار باشوية بغداد وإلى غارات البدو المجاورين. ومن ثم فقد كان على البريطانيين أن يختبروا طريق البحر الأحمر - مصر ، ذلك الطريق الذى يمتد فى مسافة أقصر ويسيطر عليه البدو فى المنطقة الممتدة من السويس حتى القاهرة . وفى عام ١٧٦٨ كان يهيمن على مصر على بك الكبير - وجه عنايته إلى التجارة، ومن أجل ذلك تعاون مع المكتشف الاسكتلندى چيمس بروس عندما زار القاهرة.

كان اقتراح چيمس بروس يقضى باستخدام هذا الطريق التجارى، وحظى هذا الاقتراح باهتمام وتأبيد تجار الإسكندرية ، كما أيده أيضا رجال البحرية البريطانية الذين وجدوا أن تجارة البحر الأحمر فى حالة انهيار ، وظنوا أنه يمكنهم تسويق سلع البنغال فى أسواق القاهرة . بيد أن كلامن السلطان وشركة الهند الشرقية البريطانيةاعترضا على المشروع. وكان من الطبيعى أن يقلق الباب العالى، لأن التحول إلى هذا الطريق كان يعنى أن يفقد السلطان الموارد التى كان يحصل عليها من إقليم الحجاز، بعد تحول التجارة من جدة إلى السويس. أما عن الشركة البريطانية، فكانت تعادى حرية التجارة، ومن ثم فقد كانت معترضة على المشروع " كى تمنع السلع من الوصول إلى البحر المتوسط " .

ومن ثم احتج شريف مكة بقوة حين بحثت بريطانيا إرسال البضائع من كلكتا إلى السويس عام ١٧٧٤ م.. وأيده فى ذلك الموقف وبشدة جماعة التجار الأتراك الذين خشوا أن يفقدوا أرباحهم من تجارة البصرة - حلب . وأصدر الباب العالى فرمانا بحظر هذه التجارة(٧) ومهما كان الأمر، فلم يكن اهتمام الباب العالى هو فقط الذى عاق البريطانيين عن تثبيت أقدامهم بشكل راسخ فى مصر ، بل يمكن القول أن الاتجاه نحو هذا الطريق لم يكن مربحا . لقد كانت السوق المصرية تفضل النسيج الفرنسى على المنسوجات الصوفية البريطانية ، وهى فى ذلك تتفق مع أسواق شرق البحر المتوسط. وتضاءلت السلع الإنجليزية فى مصر بعد عام ١٧٥٠ إلى نحو ٢٥ خمس وعشرين بالة فى السنة . وفى عام ١٧٥٤ م قررت شركة الليفانت التى تمثل انجلترا فى الشرق الأوسط الانسحاب إلى

قبرص. وهكذا يعتبر هذا الموقف تسليما (بوجهة النظر الأخرى) ، علما بأن الأفراد الذين لم يغادروا مصر قد عاصروا ازدهار التجارة فيما بين عام ١٧٥٥ وعام ١٧٧٣.(٨)

إخفاق الزراعة الفرنسية:

البحث عن حل فيما وراء البحار ١٧٥٠ - ١٨١٥

كانت فرنسا تمثل القوة الرئيسية التى وصل نفوذها إلى مصر والبلاد العربية الأخرى فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، أما مشاريع انجلترا فقد كانت فى بقاع أخرى من العالم. ماذا كانت تريد فرنسا فى مصر؟ وما هو أثر فرنسا على مصر فى تلك الفترة؟

علينا أن نتذكر أن فرنسا كانت بلا جدال أضعف من انجلترا ، وأنها فقدت معظم مستعمراتها بعد حرب السنين السبع، ولذلك فقد كانت حريتها أقل فى اختيار طريقة تدبير مواردها الخام التى تحتاجها، وكذلك فى تسويق منتجاتها الصناعية . بالإضافة إلى ذلك كانت فرنسا تواجه مشكلة لم تواجهها انجلترا، ففى الوقت الذى فقدت فيه فرنسا الكثير من سيطرتها على البحار ، كان سكان المدن فى تزايد مستمر ، مما أدى إلى وجود مشكلة متنامية تمثلت فى عجز موارد الغذاء، خصوصا فى جنوب فرنسا. (٩) وفى الحقيقة فليس هناك مبالغة عندما نقول أن فرنسا ، بعكس انجلترا ، كانت تعانى من عملية تطور بنيتها الأساسية خلال القرن الثامن عشر، وترتب على ذلك تأخر عملية تحديث القطاع الزراعى، مما جعلها تعتمد بشكل متزايد على استيراد الطعام ، فى نفس الوقت الذى كانت تتم فيه عملية تحديث الريف ، كما كانت تعد جيشها للحرب. وانعكست هذه الأوضاع بشكل واضح على مصر ، كما كان لهذه الأوضاع تأثيرها على قرار فرنسا المغامر بغزو مصر ١٧٩٨ م . لقد اجتازت فرنسا نصف قرن من الإحباط فى مصر، كما ارتبط هذا الاحباط باحتياجاتها المتزايدة ، وبذلك تصاعد أملها القديم فى تحطيم النظام المملوكى بمصر ، ومن ثم تحطيم احتكار المماليك لتجارة الحبوب . وإذا نجح الفرنسيون فى تحقيق هدفهم هذا ، فيمكن لهم أن يتمادوا فى أحلامهم بتقديم بعض الأساليب الفرنسية فى الإنتاج .

لقد هيمنت الملكية المستبدة على الزراعة فى فرنسا ، منذ بداية القرن الثامن عشر وكَيَّفت الطبقات العليا من ملاك الأرض ظروفها مع الرأسمالية الفرنسية التى أخذت تقتحم بالتدريج المجتمع الفرنسى.من ضغطها على الفلاحين، واضعة إياهم فى نفس الوقت فى موقف يقترب(١٠) من الملكية الفعلية وتم ذلك لأن الاندفاع نحو زراعة المحاصيل التجارية كان ضعيفا فى فرنسا بالمقارنة بانجلترا منذ مطلع القرن، كما لم يقتصر ذلك على النبلاء الفرنسين وحدهم. إن مشكلة حصول المدينة على الحبوب كانت أضخم فى فرنسا عما هى فى انجلترا. لقد كانت تجارة الحبوب راكدة فى فرنسا، إلا أن هذه الصورة

من الركود تحطمت أمام الإندفاع نحو الإنتاج لسد احتياجات السوق فى المدن الكبيرة المجاورة. واتضح أن أغنياء الفلاحين كانوا المستفيدين الرئيسيين أكثر من النبلاء من هذه الظروف لأن أغنياء الفلاحين كانوا قادرين على تحمل نفقات النقل إلى التجار. وتميز مطلع القرن الثامن عشر، بشكل واضح بالتجار الجشعين، الذين كانوا يطوفون بالريف لشراء السلع الغذائية من أغنياء الفلاحين. ولكن بعد فترة من بداية القرن الثامن عشر فإن ترفع الأرستقراطية عن الاتجار فى المحاصيل لم يحرم النبلاء خصوصا فى دوقية تولوز من تحقيق مكاسب كبيرة من تجارة الحبوب. وكان الدافع لزراعة الحبوب أقوى فى جنوب فرنسا بسبب النمو السكانى ، كما أن الضغوط السياسية المحلية أدت إلى تقدم وسائل النقل. وكيفما كان الأمر ، فبخلاف النبلاء الإنجليز كان النبلاء الفرنسيون الذين انشغلوا فى الزراعة فى القرن الثامن عشر عاجزين عن تقديم أية ابتكارات تكنولوچية(١١). وربما كان النظام الإقطاعى بقيوده يمثل عقبة فى طريق التحول التكنولوچى ، وربما كان التحول التكنولوچى يتعارض أيضا مع مصالح أغنياء الفلاحين.

وتميزت الفترة الأخيرة من القرن الثامن عشر بسلسلة طويلة من أزمات الحبوب ، والتى يبدو من التحليل السابق أنها ترجع بشكل واضح إلى فشل تغلغل رأس المال فى الريف الفرنسى. وكان هذا الفشل مظهرا لعدم المبالاة النسبية التى كانت تتسم بها الأرستقراطية الفرنسية ، والتى لم تكن تفعل شيئا سوى أن تعيش على ريع الأرض. وكانت تولوزهى الإستثناء الوحيد من هذه الظاهرة. وكيفما كان الأمر، فقد كانت سمة التسويق المتزايدة فى تولوز لا ترجع إلى تزايد الإنتاج ، ولكن ترجع فى الأساس إلى الضغط على الفلاحين للوفاء بالتزاماتهم نحو رجال الإقطاع. ومع نهاية القرن الثامن عشر نمت حركة إصلاح قوية، تمثلت فى جماعة الفيزوقراط(١٢) التى كانت واعية جيدا بمتطلبات الإصلاح الزراعى. ومع استمرار أزمات الحبوب تزايد عدد الفيزوقراط، ونمى نفوذهم فى البلاط . لقد مرت فرنسا بأزمة قاسية فى الفترة من ١٧٨٧ إلى ١٧٨٩ أى قبيل اندلاع الثورة . «وفى عام ١٧٨٧ صدر مرسوم بإلغاء القيود على تجارة الحبوب ، ومن بينها القيود التى تَفْرض على المزارعين نقل محاصيلهم من الحبوب إلى الأسواق المحلية. لقد أصيب محصول الخريف عام ١٧٨٨ بكارثة، كما كان الشتاء التالى قاسيا ، كما حل بعده الربيع بعواصفه الشديدة وفيضاناته. لقد تجمعت الكوارث الطبيعية مع غموض الأوضاع السياسية والإحساس بالقلق حتى كان صيف عام ١٧٨٩ حين انفجرت سلسلة من الهبات والانتفاضات الفلاحية فى أجزاء كثيرة من فرنسا »(١٣). وكانت أزمة الخبز حادة فى هذه الفترة خصوصا فى جنوب فرنسا، حتى أن أغنياء التجار بالمدن أيدوا حزب الچيروند أملا فى استعادة الأوضاع السابقة(١٤).

لقد بدأ الإصلاح الزراعى لأول مرة عام ١٧٩٤ واستفاد المصلحون من حالة التمزق التى كانت نتيجة طبيعية لظروف الحرب ، والتى مكنتهم من الالتفاف حول النظام الإقطاعى إلى حدود معينة. وعلى أية حال ففى اكتوبر من عام ١٧٩٥ ارتفعت أسعار الخبز مما أحدث ضغطا تضخميا أدى إلى قيام الثورات فى مختلف الأقاليم بقيادة أغنياء التجار(١٥) وبينما تمضى السنوات فى القرن الثامن عشر ، كانت العلاقة تتوطد بين عجز محاصيل الحبوب فى فرنسا والسياسة التجارية فى استيراد الحبوب من أى سوق خارجى. ومع نهاية القرن الثامن عشر أصبح واضحا أن مارسيليا أصبحت فى حالة من التبعية الفعلية لأسواق الحبوب الأجنبية. لقد كانت مصر تمثل لفرنسا مخزنا للحبوب، فى حين أنها لم تكن كذلك قبل حرب السنين السبع. وفى الحقيقة لم نكن نلحظ إلا مؤشرات ضعيفة على واردات فرنسا من الشرق الأوسط حتى منتصف القرن السابع عشر . وبالأحرى فإن تقرير أحد القناصل الفرنسيين عام ١٧٤٨ يؤكد التقدم الكبير فى تجارة النسيج الفرنسى بهذه الأسواق. وبينما كان علية القوم قادرين على شراء هذه المنسوجات فى العقد الثانى من القرن الثامن عشر ، فقد تغيرت الظروف وأصبحت كل الأسر المتوسطة الحال تستطيع شراء هذه المنسوجات، كما استطاع بكوات المماليك شراء هذه المنسوجات لعبيدهم(١٦). والملاحظة الرئيسية هنا هى أنه رغم ذلك فإن سلع الرفاهية لم تعد تجد لها سوقا واسعا بدرجة كافية. إلا أن هذا الخوف نُحِى جانبا ، حيث أن الطبقات الوسطى فى مصر لازالت تحتفظ بحيويتها (سوف ندرس هذه الظاهرة فيما بعد). إلا أنه مع ستينات القرن الثامن عشر يمكن اكتشاف حركة تغلغل فرنسية واسعة وجديدة فى مصر، وكان اتجاهها واضحا، ففى الواقع طورت فرنسا فجأة جماعة محلية لنقل تجارتها، وقامت بدعم هذه الطائفة من التجار، وهم من المسيحيين السوريين الذين هاجروا حديثا إلى مصر . وأحلتهم فرنسا محل التجار اليهود المصريين فى السيطرة على عملية «الإلتزام» المربحة ، التى كان يحظى بها اليهود داخل «ديوان» الجمارك. وكان التجار اليهود المصريون يحظون بحماية البندقية لهم بصفة شخصية . إن الدعم الأساسى الذى كان فى استطاعة فرنسا أن تقدمه بفضل وضعها التجارى فى مصر هو الحماية القنصلية التى كانت تقدمها لمن تشاء من التجار. وهذا الوضع المتميز الذى تمتع به التاجر الأجنبى مَنَحه وضعا متميزا فى مواجهة مجتمع التجار المصريين المسلمين . لقد كان هذا التاجر «البرآتلى»(١٧) فى وضع مَنْ يتمتع بالامتيازات الأجنبية فيدفع النصف أو أقل مما يدفعه التاجر المسلم المصرى من الضرائب الجمركية. وظلت جماعة التجار المصريين عاجزة عن تحقيق سيطرتها مرة أخرى على تجارتها مع أوربا حتى القرن العشرين(١٨). ومن السوريين المعروفين والذين عملوا مع الفرنسيين ميخائيل فخر ، ويوسف بيطار. وفى عام ١٧٦٩ سيطر فخر على جمارك الإسكندرية ، أما يوسف بيطار فقد سيطر على جمارك دمياط . وكان نتيجة ذلك أن فقد

البنادقة نفوذهم. ورفع فخر تعريفة الاستيراد على تجارة البندقية من ٣٪ التى كانت تفرض عادة على السلع الأوربية إلى ٥ ٪.

إن الإحصاءات الضخمة التى يقدمها بول ماسون (Paul Masson) تعطى صورة عن ازدهار التجارة بين فرنسا ومصر فى منتصف القرن الثامن عشر متزامنة مع صعود التجار السوريين إلى موقع النفوذ .

لقد كان المصريون يشترون بعض الأسلحة، ولكنهم كانوا يقبلون بشكل رئيسى على شراء سلع الرفاهية ، فى حين كان الفرنسيون يقبلون على شراء المواد الخام ، ومن بينها الأرز والقمح(١٩). وكثير من كتابات ووثائق هذه الفترة تُرجِع انهيار هذه التجارة بين مصر وأوربا إلى سوء حكم المماليك المصريين، والذين تورطوا فى كثير من الممارسات الخاصة ضد جماعات التجار الأجانب. والمثل الذى يقدم عادة كدليل على هذه الأوضاع ، هو انهيار إمكانيات ميناء الإسكندرية(٢٠). إن انهيار جماعة التجار الفرنسيين لا تعنى انهيار صادرات مصر إلى فرنسا، أو واردات فرنسا من مصر. لقد أخذت التجارة تتحول شيئا فشيئا إلى أيدى الأقليات. وكتب چون بابتست تريكور (Jean Baptiste Trécourt) عام ١٧٩٧ كتابا هاما عن الاقتصاد المصرى، وهو شاهد معاصر على أحداث مصر وحَسن الاطلاع. وكان تريكور يهدف إلى مناقشة قضية تدبير الحبوب من مصر (اللازمة لفرنسا - المترجم)، وكما تنبأ فإن ذلك يتطلب من وجهة نظره بعض التحولات السياسية فى مصر، وكان يرى أن فرنسا يمكن أن تحدث هذه التحولات . وناقش فى الجزء الأكبر من الكتاب كيف أن هذه التحولات سوف تساعد بشكل كبير شعب مصر الفقير.

إن كتاب تريكور (Trécourt) يثير الجدل إلى حد كبير، إلا أنه مع ذلك يعتبر مصدرا للثقافة. وينتقد تريكور ما يسميه " الإفقار العام للشعب "، كما يرجعه إلى القيود التى وضعها البكوات المماليك على تصدير الحبوب ! ويشير تريكور إلى أن عملية التصدير ليست معفاة من الضرائب الجمركية، باستثناء إذا كانت التجارة موجهة إلى جدة أو إلى شريف مكة، وفى حالة إعفائها من الضرائب وتكون موجهة إلى مناطق أخرى، فكانت تحاط بقيود مرهقة ، بحيث يصعب تحقيق أى ربح (٢٢). ويذهب تريكور الى أن المصرى العادى يتعرض للمجاعة خلال سنوات القحط رغم الثروة الزراعية التى يتمتع بها وطنه. ولما كان الفلاح يعرف أنه عندما يزرع فقط من أجل الاستهلاك المحلى فسوف يبيع محصوله بسعر منخفض، فبالتالى لم يكن لديه الحافز كى يزرع أكثر من احتياجه الشخصى. وفى حالة عجز المحصول كان يتم استيراد القمح من الخارج ، وكانت أسعاره تختلف تبعا لاختلاف تكلفة النقل وضرائب التصدير، فيصبح من الصعب على فقراء الشعب المصرى شراء القمح لارتفاع سعره فى النهاية. وكان ذلك لب الحوار الذى يقدمه تريكور، فهو يرى أن الفقر

المنتشر بين أفراد الشعب، إنما هو نتيجة رفض المماليك قبول مبدأ حرية التجارة فيما يختص بالحبوب . ويتضح للقارىء المتأنى أن المؤلف كان فى الحقيقة يُسْقط المشاكل الفرنسية على الواقع المصرى . لقد كانت مشكلة استيراد الحبوب بأسعار مرتفعة مشكلة حقيقية بالنسبة لفرنسا ، ولكنها كانت افتراضية تماما بالنسبة لمصر . لقد استند الكاتب إلى مجاعة عام ١٧٨٤ فى مصر ، ولكن من الواضح أن ظروف الفقر فى هذا العام كانت نتيجة وباء الطاعون ، وليست نتيجة عجز الفقراء عن شراء الأرز أو القمح.(٢٣) و كان اهتمام تريكور الحقيقى هو خلق منطقة تجارة حرة فى مصر، من شأنها أن تيسر مشكلة التجار الفرنسيين والتابعين لهم فى تدبير احتياجات فرنسا من الحبوب . كتب تريكور يقول فى كتابه ، " والعقبات التى أتحدث عنها هى بأية حال العقبات الوحيدة التى تشير إلى حرية تجارة الحبوب كأمر مرغوب فيه . كما يوجد فى مصر أيضا احتكار شديد الضرر، ومن نتائجه الرئيسية أنه يتسبب فى تقلب الأسعار . لقد رأيت فى نفس العام أردب القمح يباع بثمانية قروش ، كما بيع أيضا بست وثلاثين قرشا." (٢٤) وكما يرى جاستون ويت (Gaston Wiet) فى ملاحظاته الافتتاحية فإن تريكور كان على أية حال هو الفرنسى الوحيد الذى كان يشكو من إنتاج الحبوب، تلك الشكوى التى يمكن أن تقارن أحيانا بما كتبه بلنى(Pliny) فى وصف تجارة الحبوب(٢٥).

وفى تسعينات القرن الثامن عشر وضعت الحكومة الثورية فى باريس القيود الاقتصادية ، مما زاد صعوبة موقف التجارة المحلية الفرنسية . وفى صيف عام ١٧٩٣ م أصدرت حكومة المؤتمر الوطنى حظرا على صادرات السلع الفرنسية ، كما حرمت تصدير الذخائر إلى الدول الأجنبية، وجعلت هذه الإجراءات من الصعب على فرنسا سداد قيمة الواردات. وفى يونيو عام ١٧٩٣ أعلن الإنجليز اعتبار الحبوب والمواد الخام من مهربات الحرب. وما أن أتى سبتمبر عام ١٧٩٣ حتى كانت فرنسا قد حُرمت من المساهمة فى التجارة الدولية(٢٦). وكان هذا الموقف مثيرا للتجار الفرنسيين بلا ريب، وكان من المبررات الهامة بشكل عام لإرسال حملة نابليون إلى مصر عام ١٧٩٨ . لقد كانت هناك حقيقتان الأولى أن قمح مصر كان المصدر الأساسى لسد احتياجات جنوب فرنسا، أما الحقيقة الثانية فهى أن جماعة التجار الفرنسيين كانوا عاجزين عن سداد ثمن هذا القمح(٢٧). وهذا يلقى الضوء مثلا على أحداث عام ١٧٩٤ حين اغتصب ابراهيم بك ١٤٠٠٠ أربع عشرة ألف Pataques (?!) ، وبالتالى نهب موارد التجار الفرنسيين، مما دفعهم إلى التصميم على مغادرة القاهرة.(٢٨) لقد عاد شارل مجلون (Gharles Magellon) إلى باريس، وهو أشهر التجار الفرنسيين بمصر وأكثرهم خبرة، وكرس نفسه لتكوين فريق للضغط على الحكومة من أجل فتح مصر. وكتب إلى مفوض العلاقات الخارجية فى اكتوبر عام ١٧٩٥ مؤكدا على الأهمية الكبرى لمحاصيل مصر من الحبوب والأرز لفرنسا فى تلك السنوات التى عرفت بضعف محصولها من الحبوب. وفى كتاب آخر « Memoires

Sur L'Egypte ذكريات عن مصر » كتب شارل مجلون إلى تالليران (وزير خارجية فرنسا فى تلك الفترة - المترجم) فاضحا استبداد وإرهاب البكوات المماليك (كتب رسالته هذه فى فبراير عام ١٧٩٨) ومضى شارحا الإمكانات الاقتصادية والزراعية لو أن فرنسا استولت على مصر. وتضمنت المذكرات تقديرا للنفقات العسكرية التى تحتاجها مثل هذه العملية.(٢٩) لقد ظهرت هذه المذكرات بعد عام من آخر جهد دبلوماسى فى مصر، قامت به بعثة ثينڤيل (The Thainville Mission) عندما حضرت إلى مصر من أجل الإفراج عن رسالة من الأقمشة الفرنسية ، أو تعويض عن هذه الرسالة، بعد أن استولى عليها رئيس الجمارك المصرية فى مارس عام ١٧٩٨. وانتهت مهمة هذه البعثة بالفشل، وبعد عام من هذه الحادثة ، أرسلت فرنسا حملتها إلى مصر. ومن كل ذلك يتضح بجلاء أن الدافع لغزو مصر، لم يكن فقط حاجة فرنسا الموضوعية إلى الحبوب، بل كان هناك فريق ضاغط على الحكومة الفرنسية من أجل توريطها فى غزو مصر ، وقد تكون هذا الفريق من التجار، والدبلوماسيين، ومن الصناعيين فى جنوب فرنسا. لقد أرادت هذه الجماعات تحسين مواقفها فى مصر، وهذا لا يمنع أن يكون فى خلفيتها بعض الآمال فى أن تستعيد فرنسا وضعها السابق فى الهند ، والذى ضعف بشكل واضح فى حرب السنين السبع . وفى القسم التالى ، وفى الفترة من عام ١٧٩٨ إلى عام ١٨١٥ ، سوف يكون التأكيد على هذا الهدف الوحيد ، والذى سوف يستمر باعتباره الهدف الأسمى .

مصر فى ١٧٦٠:

ما هى طبيعة ذلك المجتمع الذى جذب انتباه فرنسا ، والذى قدم لها التبرير الكامل كى تقوم بعملية غزو فيما وراء البحار فى وقت لم تكن تسيطر فيه على البحار؟ والافتراض الذى شاع فى فرنسا فى ذلك الوقت هو أن مصر تكوين خراجى ضعيف. لقد كانت مصر ضعيفة بمعنى أن استخلاص ريع الأرض من الفلاحين كان يعتمد على الحكومة المركزية وليس على الوجود الإقطاعى. وكانت مصر مجتمعا ضعيفا بمعنى أن استمرارية الإنتاج فى هذا النظام كانت تعتمد على التعاون النشط من جانب أغنياء الفلاحين الذين كان عليهم أن يكفلوا احتياجات الزراعة يوما بعد يوم. وفى النهاية كانت مصر فى موقف ضعيف فى مواجهة أوربا بمعنى أن قطاع التجارة فيها أخذ يضيق بشكل كبير كاد أن يقتصر على القاهرة التى نحن سوقها بشكل غير متناسب مع باقى أسواق مصر. وهذا القطاع التجارى السابق للرأسمالية ومنذ أيام الأيوبيين وحتى مطلع القرن السابع عشر قام بوظائف التوزيع والتمويل للطبقة الحاكمة، ثم تجاوز عائد الضرائب من الصناعة والتجارة نصف العائد العام من الضرائب، فأصبحت موضع الاعتبار والاهتمام فى حسابات المماليك والإنكشارية، ومن ثم كانت مجالا رئيسيا للصراع بينهما من أجل السيطرة عليها(٣٠).

وكان للثورة الصناعية فى غرب أوربا أثرها على مصر، فقد تسببت فى ارتفاع قيمة الأرض الزراعية، كما زادت من التنافس فى قطاع التجارة خصوصا بعد وصول التجار

الأوربيين، والتجار السوريين المسيحيين والذين قاموا بدور الوكيل للرأسمالية الفرنسية. وكان عام ١٧٦٠ علامة على طريق الصراع من أجل توزيع الفائض، والذى ترتب عليه التحول فى الإنتاج. لقد ميزت هذه الظاهرة بداية عملية طويلة تم فيها انسحاب قطاع التجارة من أيدى التجار المصريين، كما أن بعض التكوينات الاجتماعية الثانوية الأخرى مثل الجماعات القبلية، وجماعات العبيد أفسحت أيضا الطريق أمام نمو الرأسمالية. إن هذا التاريخ ملائم أيضا كى نلاحظ فيه انهيار صادرات الفلفل والتوابل والبن، وكانت عملية إحلال البديل لهذه السلع عملية خطيرة بالنسبة لاقتصار المدينة.

الطبقة الحاكمة:

الجزء الأول: نخبة المماليك: ١٧٦٠ - ١٧٩٨م

ظهر البكوات المماليك كنخبة سياسية متحالفة مع بعض أغنياء التجار الذين شكلوا نخبة اقتصادية بعد سلسلة من الصراعات الداخلية بين منافسيهم من الإنكشارية وبعض الجماعات العسكرية الإقطاعية الأخرى. لقد انشغل الجند الإنكشارية على نحو خطير بالتجارة، ولكن مع انهيار تجارة البن كسلعة للتصدير، فقد جنود الإنكشارية أوضاعهم مع مطلع القرن الثامن عشر. أما البكوات المماليك الذين تمثلت ثروتهم فى الأرض، والذين كانت تتزايد أعدادهم المجلوبة من مناطق بعيدة، فقد انعزلوا عن مشاكل القاهرة كما نمت ثروتهم باضطراد كنتيجة لارتفاع قيمة الأرض. إن قوة المماليك كانت تكمن فى تحالفهم مع التجار المصريين والأجانب، ذلك التحالف الذى تشكل فى مواجهة التواجد العثمانى فى مصر، وفى مواجهة جماعات المنافسين أيضا. وتمكن المماليك من السيطرة على منافسيهم بعد أن صادروا ثرواتهم ، كما سيطروا على الأجهزة الحكومية العثمانية، فقد دفعوا إليها بعدد من الموظفين من أتباعهم، وكانوا يتحايلون على إجراءات تسجيل الأرض والضرائب، فى حين لم يكن أمام رئيس هؤلاء الموظفين سوى الصبر والصمت . وأصبح المماليك نتيجة لذلك أغنى من أسلافهم جُند الإنكشارية . ونتيجة لهذه الثروة والعلاقات الأجنبية، أتيحت الفرصة أمام على بك زعيم المماليك أن يحصل على تكنولوجيا جديدة خصوصا فى ميدان التسليح(٣١). إلا أن هذه الأسلحة كانت باهظة الثمن على المدى القصير، فى حين كان لها تأثيرها فى تمزيق المجتمع على المدى الطويل.

لقد تولى على بك الكبير مشيخة البلد عام ١٧٦٠ م، وبذلك أصبح حاكما للبلاد أو زعيما لأمراء المماليك، كما كان أول من حاول أن يعمل من خلال جماعة التجار الأجانب، كما كان الأول فى محاولته إصلاح المؤسسات الأساسية مثل الجيش مستعينا بمستشارين أوربيين(٣٢). ولذلك ضعفت سلطة الباشا العثمانى، إلا أنه ظل مع ذلك رمزا لشرعية النظام وكان هو فى حد ذاته شخصية مرعبة. كما كان الباشا صاحب ثروة ضخمة، ولايزال الحكام فى حاجة إلى استرضائه والترحيب به ، أما إذا وجد أمراء المماليك أن الباشا يمثل

خطرا عليهم ، ففى هذه الحالة يتخلصون منه ، مما يسبب موقفا حرجا للباب العالى، فهو الذى عينه فى هذا الموقع.

ويقدم لنا مصدر معاصر هو مستر لوزيجنان (Mr. Lusignan) صورة توضح مدى التعقيد فى التنافس الاقتصادى والسياسى داخل الطبقة الحاكمة(٣٣). وعند إخطار شيخ البلد بوصول باشا جديد، كان يسارع بإرسال الهدايا والجواسيس أيضا ليتحقق من نوايا الباب العالى . وإذا اكتشف شيخ البلد وبطانته أية إشارة غير مريحة فإنه يحاول إجبار الباشا على مغادرة البلاد ، وفى نفس الوقت كان يكتب إلى الباشا المرشح لولاية مصر . ولكن و كما لاحظ لوزيجنان (Lusignan) فإذا كان الباشا حذرا ويقظا فإنه يستطيع أن يحطم قوة الديوان الكبير بأن يكسب وُدَأغَا الإنكشارية ، والكَيخيا والشاويش، وأن يثير الفتن بين المماليك ، مستغلا فى ذلك رغبة كل منهم فى أن يصل إلى منصب شيخ البلد . وتبعا لرواية لوزيجنان كان راغب محمد باشا آخر من استطاع القيام بهذا الدور فى الفترة التى تولى فيها القاهرة (١٧٤٢ - ١٧٤٩). وبعد راغب باشا يبدو أنه لم يتكرر وجود الوالى الذى استطاع أن يحرز شيئا من القوة باستثناء بعض الفترات القصيرة عندما يتواجد فى مصر جيش عثمانى. وكان دخل الباشا عظيما وبلا حدود ولكن كلما تقدمنا فى القرن الثامن عشر كلما أصبح هذا الدخل وباستمرار أكثر محدودية عن طريق البكوات المماليك.

وخلال معظم القرن الثامن عشر كان دخل الحاكم وحده فى المتوسط خمس عشرة مليون بارة(٣٤) من عمليات بيع تركة الموتى . [أما موارد الالتزام فكانت تذهب إلى الحكام كريع خاص لهم] ولكن بعد عام ١٧٧٩ استولى أمراء المماليك على هذا الريع واكتفوا بدفع مليون ونصف بارة فى المتوسط للحكام(٣٥). وبينما تختلف المصادر حول بعض تفاصيل هذا الموضوع ، إلا أنه من الواضح أن الباشا فقد الجزء الأكبر من إيراد الالتزام فى الجمارك والذى كان يبلغ اثنتى عشرة مليون بارة سنويا بعد عام ١٧٥٠ (٣٦). وهناك دخل آخر يتمثل فى الضريبة التى كانت تجمع باسم «حلوان» (جزية سنوية إلى الباب العالى)، وقد حدَّ أمراء المماليك بشكل كبير من مقدار هذه الجزية، خصوصا بعد عام ١٧٧٩ م / ١١٩٣ هـ عندما تولى ابراهيم بك ومراد بك حكم مصر.(٣٧) وتعرضت الخزينة العثمانية فى مصر إلى خسارة أخرى مما أثر على وضع الباشا فى مصر، فقد حدث أن شيخ قبيلة الهوارة فى «صعيد» مصر، كان معتادا أن يقدم إلى القاهرة مائة وخمسين الف ١٥٠,٠٠٠ «أردب» من القمح خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر، ثم توقف عن ذلك بعد عام ١٧٦٩ عندما تعرض صعيد مصر للفوضى. ولعل هذا يوضح كيف أن دخل الباشا فى مصر اقتصر على الدخول الثانوية القليلة (مثل الهدايا التى كان يتلقاها

من الموظفين الرسميين، ومرتبه السنوى من الخزينة) وهذه الدخول الثانوية سلمت من عدوان المماليك الذى بدأ فى أواخر القرن الثامن عشر(٣٨).

لم يكن تدهور سلطة الباشا ظاهرة منعزلة، فالمماليك فى الواقع هيمنوا على كل مؤسسات الحكم فى المجتمع . ومن الطبيعى أن يحاول المماليك التسلل إلى البيروقراطية المالية يورثون. وفى بواكير القرن الثامن عشر كان «الأفندية» من أفراد البيروقراطية المالية يورثون مناصبهم لأبنائهم. وبينما كانت المراكز الاجتماعية تتمثل فى الالتزام، كانت عضوية جماعات الطوائف، أو التجار، أو التعليم جواز المروروالشروط المسبقة للالتحاق بالبيروقراطية المالية. ولقد ظل النظام سليما حتى عام ١٧٧٥، وبعد هذا التاريخ أخذ المماليك يدفعون محاسيبهم إلى هذه الوظائف. وفى عام ١٧٩٨ وعندما أتى الفرنسيون إلى مصر، فر ابراهيم افندى ومعظم الأفندية والكتبة إلى سوريا مع أمراء المماليك بعد أن رفضوا الإغراءات التى قدمها لهم نابليون، وبذلك كانوا يحاولون أن يثبتوا إخلاصهم للمماليك(٣٩). وهناك نموذج لمدى نفوذ المماليك، يتمثل فى تدخلهم فى ميزانية «المحمل». وخلال القرن السابع عشر والثامن عشر كانت الخزانة تقدم حوالى ٥٠٠,٠٠٠ خمسمائة ألف بارة سنويا لنفقات الرحلة من القاهرة إلى مكة وعبر مصر، كما كان يضاف إلى هذا المبلغ موارد «الوقف» من الممتلكات التى أوقفها أصحابها بوصاياهم. وبعد عام ١٧٧٥ استولى أمراء المماليك على مخصصات المحمل متواضعة، ولذلك أصبحت كسوة المحمل متواضعة بشكل متزايد، كما أصبحت غارات البدو على طريق الحج مشكلة تبرز لأول مرة.

ومثال آخر يدل على تدهورنظام تحصيل الموارد هو التحايل فى الضرائب. فكانت نسبة من يدفعون الضرائب نقدا أقل بكثير ممن يدفعون الضرائب عينا. وكان هذا الأسلوب يسمح بالكثير من التحايلات، فأرباح بعض المحاصيل لا تجمع عنها ضرائب، كما شجع هذا النظام على التحرز والاحتياط وتقديم البيانات الكاذبة عن نقص المحاصيل.(٤٠) ولم يكتف المماليك بأن تخترق رؤوس أموالهم المؤسسات المالية العثمانية، بل استغلوا هذه الخطوة فى تغيير أسلوب العمل فى هذه المؤسسات، كما فى حالة الضرائب، وفى بعض الحالات الأخرى كانوا يحتالون على هذه المؤسسات. وأحد الأدلة على ذلك تضخيم «المرتبات»، والتى تشير إلى أن الدخل لم يكن يحُدد بشكل قانونى سليم فى الأوقاف سواء للأفراد أو المؤسسات عند تحديد حسابات الخزينة.(٤١) لقد كانت المرتبات إشارة واضحة إلى تراكم راس المال .

أما الميدان الثالث والهام والذى هيمن عليه المماليك فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر فهو الفرق العسكرية. وفى الواقع لم تكن الفرق العسكرية العثمانية السبع متساوية

من حيث قوة ثروتها ، ومع هذا كان وجود هذه الفرق سليمة هو حجر الأساس فى نظام العصور الوسطى ، والذى كان يرمز له بتمثيل هذه الفرق المتساوى فى الديوان الكبير، رغم التفاوت فيما بينها من حيث الثروة. وقد وصفهم ستانفوردشو (Stanford Show) كمايلى :

«لقد كانت فرق الإنكشارية والعزب والمتفرقة تضم أفضل الرجال وهى أكثرها دخلا وقوة، وكانت الفرق العسكرية الأخرى تابعة لها، كان ذلك خلال القرن السادس والسابع عشر . أما فى القرن الثامن عشر، وعندما سيطر أمراء المماليك على النظام العثمانى بالكامل أصبحت هذه الفرق ومن فيها من شخصيات متميزة أقل أهمية، لقد أصبحوا جميعا لا يزيدون عن كونهم أدوات لحماية المماليك واستمرار نفوذهم، (وهم العبيد المحررون أو المعتقون) بصرف النظر عن البيت الذى ينتسبون إليه حسب ترتيب وتسلسل الرتب بين المماليك . إلا أن فرق استطاعت الاحتفاظ بشىء من استقلال التنظيم، كما كانت الإنكشارية عادة هى السلاح الرئيسى فى يد البيت المسيطر من المماليك ، بصرف النظر عن هوية هذا البيت.(٤٢)».

لقد دبرت الانكشارية حصولها على نصيب من إيراد الجمارك، والذى انتزعته من الباشا خلال النصف الثانى من القرن الثامن عشر . ودفعوا تعويضا للباشا بعد ذلك نحو ٢٥ مليون خمس وعشرين مليون بارة، وأخذ هذا المبلغ فى التناقص باضطراد. وكان هناك مصدرا آخر لموارد الإنكشارية، وهذا المصدر ارتبط بعملهم كشرطة لمدينة القاهرة، فكانوا يقبلون الرشوة من الحرفيين، والتجار، وأصحاب الخانات والفنادق ، مقابل أن يسهلوا لهم خرق القوانين المختلفة، وبذلك يجمعون من خمسين إلى ألفين بارة تقريبا فى الشهر. لقد سيطرت الإنكشارية أيضا على احتكار الملح بعد أن انتزعت هذا الاحتكار من قبضة فرقة العزب(٤٣) عام ١٦٩١. وفى تسعينات القرن الثامن عشر كانوا يحصلون من احتكار الملح على نحو ١,٦ مليون بارة سنويا (مليون وستمائة ألف بارة سنويا)، كما احتكروا الضريبة التى كانت تفرض على السلخانة، والتى وصلت إلى نحو مليون بارة سنويا فى أواخر القرن. ومن بين الالتزامات التى هيمنت عليها الإنكشارية كان التزام سك العملة، والتزام مخازن القمح، وقد احتفظ رجال الإنكشارية بالسيطرة عليها مستغلين وظيفتهم الأساسية باعتبارهم بوليس مدينة القاهرة والقلعة.

«وبعد منتصف القرن حلت فرقة الإنكشارية وفرقة العزب محل فرقة المتفرقة، فأصبحوا بذلك المصدر الرئيسى للجند الجدد كى يحتلوا حصون الأقاليم. ومنذ تمرد على بك الكبير ١٧٦٩ / ١٧٧٠ م / ١١٨٣ هـ وحتى مجئ الحملة الفرنسية عام ١٧٩٨ م، عمد أمراء المماليك الذين حكموا مصر إلى بناء قوتهم معتمدين بشكل أساسى على الموارد والمناصب

المتاحة للإنكشارية والعزب، حيث استطاع المماليك أن يلحقوا رجالهم بهذة الفرق، فى حين أن الفرق الأخرى أصبحت لا تتعدى أن يكون رجالها أتباعا للإنكشارية والعزب الذين أصبحوا حُمَاة للبيوت الحاكمة من المماليك». (٤٤)

ويتضح من كل ذلك أن دور الإنكشارية كان تابعا لدور المماليك، وإن حدث أحيانا أن تحالفوا معهم. ولقد عمل العزب خلال القرن الثامن عشر بشكل رئيسى باعتبارهم تابعين للإنكشارية الذين كانوا يقومون بحراسة مراكز البوليس فى القاهرة (القلق)(٤٥). وكانت فرقة العزب تمد قلاع صعيد مصر بمعظم الرجال، كما قدموا الحراس لمنطقة الإسكندرية ودمياط ورشيد والسويس، كما قاموا بحراسة السفن التى تعبر النيل وتخترق الدلتا(٤٦)، وأمدوها بالرجال . واحتفظ العزب أيضا بالعديد من حقوق الإلتزام الهامة، ولعل من أكثرها أهميـة " إلتزام أمين الخردة " (٤٧). وكان هذا الإلتزام يتحكم أصلا (فى عام ١٥٢٨ م) فى عروض وحفلات التسلية الشعبية . وقد اقتصرت أهميته مع نهاية القرن الثامن عشر على اعتباره وسيلة للوصول إلى جماعات الطوائف بالقاهرة.(٤٨) لقد كان ذلك هو الدليل الأول والمباشر على نهاية أحد أفقر الفرق العسكرية وأكثرها تبعية . أما عن أعضاء هذه الفرق العسكرية (العزب) فلاشك أن بعضهم كان من الأتراك والبعض الآخر من المصريين، ثم انصهر هؤلاء الأتراك فى المصريين بالزواج وبانتمائهم إلى التجمعات الاقتصادية التى تضم المصريين. واحتفظت العزب بالتزام آخر هو التزام أمين البحرين. وقد منح هذا الإلتزام العزب حق مراقبة وتنظيم وتحديد أجر الملاحة فى النيل بين " الميناءين " بالقاهرة القديمة وبولاق. وكان قدر كبير من تجارة القاهرة فى الحبوب يسلك هذا الطريق، مما جعل له أهمية كبيرة. (٤٩)

ثم أصبح المماليك فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر العمود الفقرى للطبقة الحاكمة فى مصر، تلك الطبقة التى ضمت إليها الموظفين الرسميين وحتى بعض أغنياء المصريين. والسؤال الهام الذى يجب أن نجيب عليه، وهو سؤال صعب : من هم المماليك؟ وما هى هويتهم؟

ولا نستطيع أن نقدم إجابة سهلة كما سبق باعتبارهم فيلقا من الفيالق العسكرية التى تتمتع بالكثير من حقوق الإلتزام، ذلك لأن دورهم الاقتصادى أصبح أكثر تعقيدا(٥٠). ولتقديم إجابة جادة لتحديد هوية المماليك ، يجب أن نحدد أصولهم الاجتماعية، وذلك بالرغم من أن هذه الأصول قد تغيرت فى نصف القرن الذى نركز عليه فى هذه الدراسة.

إن خلفية المماليك الاجتماعية فى منتصف القرن الثامن عشر تبدو معروفة جيدا. لقد كانت بعض أقاليم جنوب روسيا هى المصدر الذى أتى منه المماليك إلى مصر، حتى منعت القيصرة كاترين مغادرتهم البلاد فى العقد الثامن من القرن الثامن عشر . إن العديد من

الكتابات، والتى سنتناول بعضها بالدراسة فيما بعد ، تشير إلى احتفاظ المماليك بالتعاطف، إن لم يكن بالروابط القوية نحو روسيا. ولكن إذا طرحنا هذه المقولة الآن عن هوية المماليك، وحتى فى الفترة السابقة على عام ١٧٨٠ م ، فسوف نجد أن قضية هوية المماليك معقدة . لقد خلقت نخبة المماليك حول نفسها أساطير محكمة خلال القرن الثامن عشر حول أصولها، ولم يكن لهذه الأساطير إلا القدر الضئيل من التأثير على حقيقة أصولها. أو على ولائها أو عدم ولائها للامبراطورية العثمانية(٥١). وكما أوضح هولت (Holt) فإن هذه الأساطير قد أسست على علم الأنساب الزائف، والذى يدمج البدو المصريين، والسمات الكلاسيكية العربية القبلية فى تاريخ المماليك. إن الصراع الذى دار بين بيتين من بيوت المماليك خلال القرن الثامن عشر ، وهما القاسمية أصحاب الراية الحمراء والفقارية أصحاب الراية البيضاء ، كان على صلة بصراع قبلى مبكر بين كُلَيب وتُبَّع، ثم فيما بعد بين اليمنيين واليزيديين، ثم صراعات أخرى خلال التاريخ العربى. وقد تناول كاتب آخر عملية خلق الأنساب الزائفة للمماليك، باعتبارها تشير إلى استيعاب نخبة المماليك فى المجتمع المصرى، من التفرقة بين من هم من المماليك وغير المماليك. كما لاحظ أيضا عملية عتق الرقيق السريعة، وتحريرهم من تبعيتهم لبعض بيوت المماليك التى وجدت فى تلك الفترة.(٥٢)

ولاشك أن هذا الاستيعاب فى المجتمع، كان يخدم شرعية حكم المماليك عندما تغيرت البنية الاقتصادية الاجتماعية. وعندما زار المستشرق الانجليزى ادواردلين (Edward Lane) مصر فى مطلع القرن التاسع عشر بعد عصر المماليك كان الفرق واضحا بين موظف تركى وآخر مصرى مهما كان ناجحا، لقد كان التركى يمتطى الجواد ، فى حين كان المصرى يمتطى " البغل ".

ولاشك أن الشرعية كانت قضية أساسية تواجه أمراء المماليك .فماهى الأسس التى تجمع بينهم حسب زعمهم؟ أو ما هى أسس انتمائهم إلى هذا المجتمع بشكل عام؟ وفى القرن الثامن عشر، وخلال نجاح المماليك وازدهارهم، وبصرف النظر عن المناطق التى خرج منها هؤلاء المماليك إلى مصر ومنها أوربا، فإن الروابط التقليدية وهى ثمرة تجاربهم العائلية المشتركة كانت قد ضعفت، وحتى العصبية الإثنية كانت قد أخذت فى الضعف بدورها. فماذا يمكن أن يجمع بين أعضاء أحد بيوت المماليك؟(٥٣) لم تكن بيوتات المماليك مترابطة فى الواقع، ويرجع ذلك إلى ظاهرة الاستيعاب ، والإعتاق، وابتداع نظرية فى الأنساب وهكذا. أما عن أمثلة الغدر بين هؤلاء البكوات المماليك فكان أحدهم يقتل الآخر بعد أن كان حليفا له. إن حوادث الغدر من هذا النوع تزخر بها يوميات الجبرتى خلال القرن الثامن عشر، كما تتضمن كتب الرحلات الأوربية فى تلك الفترة العديد من هذه

الأمثلة. ورغم ذلك بقى النظام حتى العقد الأول من القرن التاسع عشر، فلم تكن هناك طبقة صاعدة من داخل مصر تعمل على إسقاط هذا النظام .

أما عن قضية امتداد عمر النظام المملوكى قبل وبعد العقد الثامن من القرن الثامن عشر، وما هو السبب فى ذلك الامتداد ، فإن هذه القضية يمكن دراستها إلى حد ما بشكل منفصل . هناك عدد من المصادر فى فترة عقدى الستينات والسبعينات من القرن الثامن عشر، تربط بين المماليك وروسيا. وكان على بك نموذجا مثاليا للفترة الأولى (الستينات) فى حين كان ابراهيم السنارى نموذجا مثاليا للفترة الثانية (السبيعنات). وخلال ما يمكن أن نطلق عليه " الفترة الروسية " (١٧٦٠ - ١٧٨٠) ، نجد عددا من الأمثلة على مساعدة روسيا للبكوات المماليك . ويمكن هنا أن نتساءل إلى أى مدى كانت تقدم هذه المساعدة، وهل هى بسبب تعاطف روسيا مع المماليك، أم أنها كانت تسعد ببساطة بتشجيع أى عدو متمرد على الدولة العثمانية ، وإلى أى مدى يصل هذا التشجيع(٥٤). وبعد عام ١٧٨٠ كان المماليك يجلبون إلى مصر أولا من السودان ثم من أوربا. وتعكس المصادر الفرنسية خوف الرجل الفرنسى المعاصر فى ذلك الوقت من الأسطول الروسى، ومن تحركات الدبلوماسية الروسية، و كانت تعمد إلى الخلط بين التعاطف الروسى والاتجاهات المعادية للدولة العثمانية، وبين التضامن الفعلى العصبى والعرقى . لقد كتب ماسون Masson أنه عندما قام القنصل الروسى البارون دى تونوس (Baronde Thonus) بدور تحريضى فإن مراد بك (وهو من أصل روسى) طالب التجار الفرنسيين وبإلحاح بدفع ثلاثمائة ألف ٣٠٠,٠٠٠ قطعة من العملة الفرنسية (écus) ، ويعتبر هذا المبلغ ضخما فى ذلك العصر، وقد عجز التجار الفرنسيون عن دفعه، ثم قام مراد بك وبإيعاز من روسيا بتحطيم ديرفرنسى Couvent de Péres de la Terre Sainte (دير آباء الأرض المقدسة)(٥٥). وسجل كاتب آخر فرنسى أنه فى عام ١٧٨٥ عجلت القيصرة كاترين بالحرب ضد الدولة العثمانية، مؤيدة طموح المماليك إلى الاستقلال . وبهذه المناسبة قدم المماليك العديد من الهدايا إلى القنصل الروسى بالقاهرة . وبعد أربع سنوات أى فى عام ١٧٨٩ ، وبالرغم من انقضاء فترة النفوذ الروسى ، فإن أتباع اسماعيل باشا قتلوا بارون دى تونوس (Baron de Thonus) (٥٦).

ولكن رغم المبالغة حول نفوذ البارون دى تونوس لدى المماليك ، فإن أحد الكتاب الفرنسيين سجل بشكل دقيق أحد الطرق التى كان يمارس عن طريقها هذا النفوذ ، فكتب يقول " إن رُبع بيوت المماليك الجديدة فى الواقع من الروس ، أما البيوت الأخرى فمن چورچيا أو من الشراكسة ، وهم جميعا يتصلون بابائهم عن طريق القنصل الروسى، فقد كان هؤلاء المماليك يعرفون اباءهم جيدا ، وكانوا يرسلون لهم مبالغ كبيرة فى أوقات

متقاربة . وكان ابراهيم بك ابنا لأحد القساوسة فى چورچيا ، ويمكنه أن يتذكر كيف كان يخدم فى القداس . وكتب ابراهيم بك إلى البارون دى تونوس أن يرسل له ٥٠٠ خمسمائة من المماليك، وبذل القنصل جهدا مضنيا ليقنع البلاط القيصرى بالموافقة على هذا الطلب(٥٧).

أما عن مماليك أواخر القرن الثامن عشر ، فقد أتوا من مصادر مختلفة ، وكانت أفريقيا أهم هذه المصادر . ومن الطبيعى أن المماليك القدامى لازالوا يمارسون وظائفهم وأعمالهم . وخدم مصطفى أغا نابليون لأنه كان يكره مماليك عائلة محمد أبو الذهب (مراد بك وابراهيم) ، لأن مراد كان قد قتل سيده الذى أعتقه عبد الرحمن أغا.(٥٨) وقرب نهاية القرن الثامن عشر ، ومع مطلع القرن التاسع عشر كان هناك عدد من المماليك من أصل يونانى بشكل واضح.(٥٩)

وإذا كان الأصل الاجتماعى المشترك لا يفسر بقاء النظام المملوكى ، فمن المنطقى أن نفترض أن بيت البك من المماليك فى هذه الفترة إنما يمثل وحدة منطقية تسعى وتعمل من خلال مَنْحى اقتصادى أو عسكرى . هناك دراسة حديثة ترى أن هذا كان وضع المماليك فعلا، ولكنها تشير إلى أن بيت الأمير من المماليك كان دائما فى حالة من التوتر، لأن هذا البيت لم يكن يمثل فى وقت ما قوة كافية يعتمد عليها . " وعلى بك الذى كان أول مملوك يستخدم الجند المرتزقة على نطاق واسع ، بدأ بوضع يده على أرض خصومه ، كما فرض ضرائب استثنائية على القرى والتجار والجماعات الأخرى فى المدن . وحاول أحد خلفائه وهو مراد بك (١٧٧٨ - ١٧٨٩) أن يسلك طرقا قصيرة الأجل، فاحتكر الضرائب الجمركية، ثم بدأ يشترى بالإكراه قدرا ضخما من محصول القمح كى يبيعه نقدا وبسعر أغلى."(٦٠)

وكانت الأعباء المالية المترتبة على استخدام الجند المرتزقة أحد الأسباب الرئيسية فى وجود التوتر الاقتصادى الذى دفع المماليك إلى اتخاذ بعض الحيل لجمع مزيد من الأموال على المدى القصير . والجند المرتزقة نموذجان : الأول المغاربة الذين كانوا يثيرون الفوضى فى المدينة إذا لم تسدد رواتبهم (لقد عمل الحكام ومن بينهم نابليون ومحمد عَلِى على تكليف هؤلاء المرتزقة من المغاربة بدور خاص لكى يشغلوهم .) النموذج الثانى يتمثل فى المماليك الأوربيين الذين كانوا يتولون شئون الأسطول، كما كانوا يمدون سلاح المدفعية بما يلزمه من رجال . وإذا كانت خدمة هؤلاء المماليك الأوربيين تمثل ضرورة فى الحرب، فإنها تمثل تكلفة عالية إذا أُريد الاحتفاظ بهم ، هذا بالإضافة إلى التكلفة الباهظة لمعداتهم الحربية. وسوف نوضح ذلك بقليل من الأمثلة . فكانت محاولة مراد بك بناء أسطول تمثل أحد المخاطر الكبرى العسكرية والتقنية فى أواخر القرن الثامن عشر. إذ أنه استخدم الحرفيين الذين جلبهم من تركيا فى بناء العديد من السفن الحربية بتكلفة عالية. وقام

بتسليح أغلب السفن بأربع وعشرين مدفعا ، وكانت هذه السفن تضع مراسيها بالجيزة فى مواجهة قصره . ولتسيير هذا الأسطول اعتمد مراد بك على قبطان يونانى واسمه الريس نيقولا، الذى استعان بدوره بنحو ثلاثمائة من البحارة اليونانيين وهم فى الأصل من الأرخبيل اليونانى. أما الريس نيقولا فقد خدم سابقا فى الأسطول العثمانى، ثم هاجر إلى مصر حيث المماليك أثناء عام ١٧٨٦ م ، ثم انضم إلى بونابرت عام ١٧٩٨ . كما مارس نيقولا نفوذا كبيرا على المماليك الذين كانوا يخشون مواجهته لهم بسلاح المدفعية.(٦١) وكان المماليك يريدون بقاءه لحاجتهم إلى مهارته الحربية، والتى كان يحترمها الأوربيون أيضا ، كما كانوا يقدرون المستوى الذى وصلت إليه مدفعيته.

لقد اعتمد مراد بك أيضا على خدمات الإخوة الثلاثة وهم من اليونان ويسمونهم آل زنتيوتس Zantiots (ابراهيم وأحمد وحسين). وأسس ابراهيم مصنعا للمدفعية لمراد بك، بجوار قصره بالجيزة . أما حسين فتحمل مسئولية هذا المصنع ، كما شارك فى الدفاع عن مصر العليا، ضد الجنرال ديزيه Desaix de Veygoux . إلا أنه هزم فيما بعد، وعمل كدبلوماسى ووسيط بين مراد بك والفرنسيين.(٦٢)

وكما اتضح مما سبق ، كان من الضرورى (مكافأة المرتزقة على خدماتهم) بدفع أجور طيبة لهم لقاء خدماتهم ، كما كان من الضرورى تسليحهم بالتكنولوچيا الضرورية. ولحسن حظ مصر ، أو لسبب آخر ، فقد كانت تمتلك النترات اللازمة لصناعة البارود الجيد. وأثار ذلك اهتمام الفرنسيين ، وهم كما أوضحنا سابقا كانوا يواجهون متاعب ضخمة فى تدبير موارد كافية خلال القرن الثامن عشر ، كما كانوا فى نفس الوقت يتطلعون لاحتلال مصر " لقد تولى صناعة البارود فى مصر عدد قليل من الأوربيين الذين استقروا بها. واتضح أن البارود الذى كان يصنع بالقاهرة من نوع جيد ، فالخامات التى كان يصنع منها البارود ممتازة فى نوعيتها، كما كانت تكلفته منخفضة فى تلك الفترة، عكس الحال فى فرنسا قبل الثورة. وكانت طريقة تصنيع البارود فى مصر هى نفس الطريقة المستخدمة فى أوربا."(٦٣) ولو أن مصر امتلكت البارود عندما وصلت إلى صناعة المدفع، لتغير الموقف تماما . لقد أخذت مصر فى استخدام المدفع بعد حصار على بك الفاشل لمدينة يافا. وفى عام ١٧٧٦ م عَيَنَ اسماعيل بك وهو شيخ البلد فى ذلك الوقت ضابط مدفعية انجليزى يدعى روبنسون Robinson مستشارا عسكريا(٦٤). وبالإضافة إلى استخدام المدفع تزايدت أهمية الأسلحة النارية لدى المماليك فى أواخر القرن الثامن عشر . وحيث أن المماليك أصروا على الاحتفاظ بهويتهم الأساسية كقوة فرسان ، فقد كانوا يبحثون عن البنادق التى تناسب استخدامهم لها من على ظهر الجياد، فى حين أنهم تخلوا عن استخدام الطبنجات ، التى يمكن أن تكون قاتلة من مسافات قريبة ، وتخلوا عن هذه الطبنجات لخدمهم . أما العنصر الثالث فى تطور المقاتل والذى قلب الأوضاع، فهو أن الخدم ركبوا

الخيل، علما بأن العديد منهم مسيحيين يتظاهرون بالإسلام.(٦٥) وقد أطلق على هؤلاء الخدم " السراجون".

كان اعتماد المصريين على الفرنسيين في الحصول على سلاحهم باهظ التكاليف، كما كان من الناحية العسكرية يمثل سوء حظ لمصر ،فقد كان الحديد والصلب في فرنسا ردىء المستوى ، واستمرت مدفعيتهم تصنع من النحاس حتى عام ١٧٩٣ . واستمر السلاح الرئيسي للقوات البرية الفرنسية من نوع قديم من البنادق. وهذا النوع المستخدم عام ١٧٩٣ لم يتغير تغيرا أساسيا لنحو مائة عام .(٦٦)

وأنفق المماليك مبالغ ضخمة على صيانة منشآتهم، بالإضافة إلى أعباء ونفقات الحروب الصغيرة التي كانت تندلع بينهم. لقد شُغفَ المماليك بسلع الرفاهية والترف ، بحيث لم يسبق لقوة عسكرية أن انغمست مثلهم إلى هذه الدرجة . وهناك دراسة عن نماذج للحياة الداخلية لأرستقراطية المماليك. وتشير هذه الدراسة إلى أن النخبة الحاكمة تركت القلعة المتقشفة التي عاشت فيها خلال القرن السابع عشر، إلى القصور التي أقاموها في ضواحي المدن العصرية في القرن الثامن عشر، وعاشوا فيها حياة موغلة في الترف(٦٧). وكان محمد بك أبو الذهب أكثر من أي نموذج آخر يرمز إلى الأسلوب الجديد في حياة المماليك. وفي إحدى المناسبات طلب محمد بك أبو الذهب من التجار الفرنسيين عربة من ذوات الأربع عجلات، على أن تكون العربة من الذهب وعلى حسابهم، وقدر ثمنها في ذلك الوقت بنحو سبعة الاف ومائتي جنية فرنسي French livres دون تكاليف النقل . وهكذا كان الكسب الفرنسي ، نتيجة مكانة فرنسا في مصر ، فقد كسب الفرنسيون صناعة المركبة الذهبية.(٦٨) وبينما كان محمد بك أبو الذهب هو المثل الفج، فإن جميع المصادر الفرنسية تشهد إلى أي درجة كان البكوات المماليك والطبقة الوسطى المصرية تسعى إلى اقتناء المنسوجات الفرنسية والسلع الترفية، مثل قمصان حرير الموسلين والأسلحة المطعمة بالعاج الذهب ، أو الأسلحة المطعمة بالمرجان، والتي كان البكوات يدفعون ثمنها من الذهب الخالص. وعندما غنم جيش نابليون بعض هذه الأسلحة كانت هناك صراعات بين العلماء الجنود حول من تؤول إليه هذه الغنيمة. وكان الجنود الفرنسيون ينهبون جثث الموتى من المماليك في موقعة الأهرام، وكانوا يبحثون عن السكوينز Sequins وهي عمله ذهبية كانت تضرب في البندقية . وعرض الكيميائي(Berthier) برثييه عشرة الاف فرنك مقابل نصل سيف دمشقي مغطى بقشرة من الذهب الخالص. أما سيف مراد بك الذي كان موضع الأطماع لمدة طويلة فكان مصيره في النهاية متحف الأنفاليد في باريس، كما حدث نفس الشيء بالنسبة لكثير من أعمال الحر في أسعد الله صانع الأسلحة الشهير.(٦٩) لقد ورث هؤلاء المماليك أسلوبا للحياة يرجع إلى حياة الفرسان في العصور الوسطى، فكانت لديهم نفس الفكرة عن حياة الفارس ، فحركته طليقة غير محدودة، يمارس النشاط الرياضي

بمهارة ، كما يجيد ألعاب التسلية مثل الشطرنج ، ويتمتع بمهارة كبيرة فى القتال. وكان أمراء المماليك يقدرون عاليا سلع الرفاهية ويدفعون فيها كثيرا، كما كانوا يدفعون دائما فى كل نواحى حياتهم.(٧٠) ويعبر عن أسلوب حياتهم هذا إقامتهم فى ضواحى المدن البورجوازية.

ولا يمكن تقديم دراسة دقيقة عن انهيار النظام الخراجى المملوكى بمعزل عن دراسة ريع الأرض (ايجار الأرض) ذلك الموضوع الهام الذى لم يتابعه أحد بالدراسة حتى الآن. ويمكن تحديد بعض السمات القليلة التى أثرت على المماليك، ويمكن تلخيصها فى الآتى: تصاعد نفقات الحرب، والتى سببت الكثير من التوتر والقلق الشديدين للمماليك وبيوتهم، والذى كان يدفعهم إلى البحث عن مصادر جديدة للموارد لمواجهة هذه النفقات. وإذا كان انغماس المماليك فى التجارة قد ساعد على مواجهة هذه المشكلة، إلا أن ذلك لم يكن كافيا دائما. وفى نفس هذه الظروف واجهتهم مشكلة أخرى ، فالتكنولوچيا الجديدة فى الحرب تتطلب طاقما جديدا لتوظيف هذه التكنولوچيا. إن الأثر الذى ترتب على إدخال التكنولوچيا ، والطاقم الذى يستخدمها، لم يكن فقط ممثلا فى الارتباك المالى، بل ترتب على ذلك أيضا القضاء ببطء على الأساس المنطقى والأصلى لوجود بيوت المماليك، باعتبارها فى الأساس وحدات مقاتلة . إن الاستعانة المتزايدة بالفنيين والمرتزقة ، وإن كانت إجراء منطقيا من وجهة نظر عسكرية خالصة، إلا أنها فى النهاية تطرح التساؤل عن أساس الشرعية فى وجود بيوت المماليك باعتبارهم حماة النظام.(٧١)

الطبقة الحاكمة :

الجزء الثانى: أثرياء التجار فى الفترة من عام ١٧٦٠ إلى عام ١٧٩٨:

هناك أيضا عدد من التجار يمكن اعتبارهم من أفراد الطبقة الحاكمة . وتم هذا الارتباط بالطبقة الحاكمة من خلال علاقات الزواج، أو بسبب الثروة . وطبقا للتحليل الذى قدمه ريمون (Reymond) أخذ عدد النخبة الاقتصادية فى القاهرة فى الانخفاض فى أواخر القرن الثامن عشر، كما أصبحت هذه النخبة تتكون بشكل متزايد من أعضاء جماعات الأقلية الأوربية المترابطين فيما بينهم . وكان من الطبيعى أن توجد العصبية داخل هذه الجماعات من التجار ، والتى تميزهم فى نفس الوقت عن المماليك، والتى أثارت الصراعات فى داخلهم. ولكن قبل نهاية القرن الثامن عشر تطورت طرق حل هذه المشاكل . لقد كان «لشاهبندر» التجار ، وهو عادة ما يكون أغناهم علاقات بالأمراء الحاكمين ، أحيانا عن طريق علاقات الزواج ، ولكن دائما عن طريق التجارة والملكية.(٧٢) وكان البكوات المماليك يواجهون مشاكل السيولة فى معظم الأحوال بقروض من التجار اليهود الذين كانت علاقاتهم العالمية مصدرا للأصول السائلة قوة نقدية . وعندما تدهورت حالة المماليك، وبعد

نقص الذهب كنتيجة لتدهور تجارة السودان فى العقد التاسع من القرن الثامن عشر، كانت حوادث النهب التى يتعرض لها التجار المحليون ، ولم يكونوا فى الغالب من نخبة التجار، تحدث بشكل منتظم.(٧٣)

لقد وجد ريمون (Raymond) عددا من النقائص فى تنظيم جماعة التجار ، وحددها فى ضعف رأس المال بالمقارنة بالأصول السائلة، وفى الاعتماد على كلمة الشرف بدلا من الوثائق المكتوبة، وكذلك معارضة التجار للتوسع عبر البحار.(٧٤) وكانت مظاهر الضعف هذه مرتبطة باتجاه التاجر الثرى للتوسع فى ملكية الأرض ، وليس التوسع فى الورش والمعامل . ولو أنه يمكن اعتبار ارتفاع قيمة الأرض ، وتدهور العائد من المعامل والورش، يرجع إلى غياب الوضع التنافسى بين الحرفيين المصريين ، فإن هذه الاتجاهات تدل على درجة عالية من ذكاء الرأسمالى.(٧٥)

وبالرغم من أن بنية التجارة فى مصر كانت محدودة ، إلا أنها كانت تحتوى على عنصر المرونة الذى لا يتوفر دائما فى أوربا أو فى البلاد الأخرى من العالم العربى . ويذكر ريمون أن الأتراك فى إقليم الحجاز كانوا لا يقبلون العملة الورقية من الفرنسيين فى وقت غير بعيد حوالى ١٧٣٠، إلا أن الوضع كان مختلفا فى القاهرة وفى بلاد البحر المتوسط. وهناك مؤسسة " دلألة الطبقة العليا " التى تبيع السلع لأفراد هذه الطبقة فى قصورهم.(٧٦) لقد كانت «الدلالة» عنصرا حاسما فى تطور نمو السوق العالمى، ولا يسهل القيام بهذا الدور إلا للنساء فقط ، لأنه على الدلالة أن تُغرى سيدات الطبقة العليا بتقبل تغييرات أساسية فى عاداتهم الاستهلاكية . لقد نجحت الدلالات فى تقديم السلع الفاخرة الفرنسية لنساء هذه الطبقة.

وهناك دليل آخر من حياة هؤلاء الأفراد، يشير إلى الدور المتغير الذى لعبه أثرياء التجار فى التاريخ المصرى. لقد كان لديهم عدد كبير من الأتباع، وكان ذلك أمرا طبيعيا، ولكنهم أبدوا ميلا شديدا نحو شراء العبيد وتحريرهم ، خصوصا فى النصف الأول من القرن الثامن عشر.(٧٧) لقد عاون هؤلاء العبيد فى بناء المساجد «والزوايا» والتى استخدمت فى دراسات علم الحديث ، كما سنعرض لذلك فى الفصل الثانى، فقد أدت دورها كدعامة أيديولوچية لنشاط التجار.(٧٨) وفى الختام فإن التحول فى السياق القانونى فى ملكية الأرض، كان فى حد ذاته تغييراً.

ويسجل القرن الثامن عشر تدهورا متزايدا فى نظام الأرض العثمانى ، والذى أتاح لكل شرائح الطبقة الحاكمة المحلية أن تحظى بالسيطرة على نصيب من الأرض ، وهى مصدر هام للثروة . لقد تم الاعتراف رسميا بانهيار نظام الإلتزام ١٧٢٨ م / ١١٤١ هـ واشتهر هذا النظام فى مرحلة انهياره بالبيروقراطية المالية العثمانية فى مصر والتى تعرف باسم الروزنامة. Ruznamjā (٧٩) ولنظام الإلتزام تاريخ قصير وفاشل فى مصر فقد بدأ

١٦٥٨ م / ١٠٦٩ هـ وعند تأسيس هذا النظام كان اختياريا ، واستند إلى جامعى ضرائب الحكومة . وقسم نظام الإلتزام الأرض إلى مقاطعات التزام تمنحها أو تبيعها الحكومة إلى ألمزايد الأكبر. وتحتفظ الحكومة فى هذا النظام بملكية الأرض، كما تعود لها الحقوق عند وفاة « الملتزم » . ولكى ينجح نظام الإلتزام اعتمد على وجود حكومة مركزية قوية. ولكن مع ضعف هذه الحكومة المركزية، والذى ظهر خلال القرن الثامن عشر وجد اتجاه لنقل حقوق الالتزام، والذى عرف فى ذلك الوقت بإسقاط الالتزامات «أو» «إسقاط القرى». لقد نقلت حيازة الأرض إلى أفراد، ولم تُرجع إلى الحكومة.

وأخذت الإدارة المالية العثمانية منذ عام ١٧٨٢ م تحاول معالجة مشكلة ضياع الموارد كما ذكرنا سابقا . واحتفظت الحكومة منذ هذا التاريخ بوثائق تسمى " سجلات إسقاط القرى " . كان ضعف الحكومة المركزية يمثل مصلحة كبرى للطبقة الرأسمالية، وهناك الدليل المادى على هذه الحقيقة ، فقد أخذ البكوات المماليك ينقلون حقوق التزامهم بطريقة غير شرعية إلى التجار الذين قد يكونون مدينين لهم أو فى حاجة إلى أموالهم(٨٠). ولذلك فإن عددا من التجار المصريين، وحتى من «العلماء» حازوا ملكية قطعة من الأرض بفضل ضعف الحكومة المركزية . كما استطاعوا أن ينقلوا هذه الحيازة مباشرة إلى ورثتهم بعد دفع مبلغ من المال يسمى " بدل المصالحة " ، وبذلك استطاعوا أن يؤسسوا أرض الإلتزام المورثة. وفى حالات أخرى، وبمزيد من الخروج على القانون وعدم الشرعية، استطاعوا نقل الأرض بطريقة التحايل باعتبارها أرض «وقف». وبينما كانت التجارة تزدهر فى القاهرة ،كانت الأوضاع السياسية والاجتماعية تتعرض للفساد. وكانت الملكية فى المدينة عملية خطرة، فى حين أن التوسع فى الأرض كان أكثر أمانا.(٨١) إن حيازة الأرض تتطلب بعض المال، فالتوسع فى الأرض يحتاج مثلا إلى إصلاح الرى، والذى يتطلب بدوره رأس مال ضخم. ولقد قام العديد من البكوات المماليك بهذه المحاولة ، وكان هذا الجهد بعيدا عن متناول باقى الطبقة.

الطبقة الوسطى الدنيا فى مصر ، ١٧٦٠ - ١٧٩٨ م

لم تتم حتى الآن دراسة الطبقات الوسطى الدنيا المصرية ، والتى تتكون من التجار المصريين والعلماء ، ونخبة الحرفيين . ويحدد ريمون Raymond دخول هذه الطبقات بين ٥٠٠٠ خمسة آلاف ، ٥٠,٠٠٠ خمسين ألف بارة . واحتفظ هؤلاء بوحدة المصالح مع الطبقة الحاكمة ، من خلال الملكية ، أو تمتعهم بمهارة خاصة متميزة ، أو من خلال رعاية هذه الطبقة الحاكمة لهم ، ولم يحظ بهذا الوضع قطاع العمل المأجور من العاملين غير المهرة داخل طوائف الحرفيين . لقد نشأت هذه الطبقة ، كما اكتسبت ترابطها وتماسكها منذ مجىء الفرنسيين. وبعد عدة عقود من الضعف النسبى عمل محمد على بعنف على إضعافها.

وكان أفراد هذه الطبقة خلال القرن الثامن عشر يشترون السلع الفرنسية، ثم يبيعونها بالتجزئة، وفى نفس الوقت كانوا يدبرون البضائع التى كان يحتاجها الفرنسيون. وأضر نظام الاحتكار الذى كان يطبقه البكوات المماليك بمصالح هذه الطبقة وبمصالح الفرنسيين أيضا. كما أضرت بهذه الطبقة أيضا سياسة الابتزاز وفرض القروض، تلك السياسة التى كان يفرضها المماليك عليهم وبسبب هذه السياسات يَكْمُن الموقف المنطقى عندما حاول نابليون تكوين حلف مع هذه الطبقة. وكان تجار القاهرة يتاجرون فى سلع كثيرة بعضها يصنع محليا والبعض الآخر يحصلون عليه بجهد كبير مثل الحِنّة من افريقيا والتوابل من اسيا.

لقد حقق العلماء كما حقق التجار فائدة كبيرة من خلال ازدهار التجارة. وكان بعض هؤلاء العلماء يعمل بالتجارة، كما ارتبط البعض الآخر بالأنشطة التجارية(٨٢). أما الآخرون وكثير منهم من مشايخ الأزهر فكانوا «نظارا» على «الأوقاف» واكتسب هؤلاء النظار أهمية رسمية لتحكمهم فى الأصول السائلة والأرصدة. وكان اعتمادهم على الهبات فهم لا يصرفون مرتبات. وبصرف النظر عن الثروة التى يمكن أن يرثها هؤلاء العلماء، فكانوا يجمعون الأموال بمعاونة أقاربهم عن طريق التدريس وكتابة المخطوطات. وكان فى مقدرة أى شيخ قبل عهد محمد على أن يعيش فى مستوى الرفاهية إذا كان لديه فقط طالبان من عائلة ثرية من «الفلاحين» المتوسطين. وكان هؤلاء الطلبة بمثابة الخدم لأستاذهم «الشيخ» فكانوا يمدونه بالسلع كما كان يستطيع الاعتماد عليهم عندما يتطوعون بمعاونته فى بناء منزله.(٨٣) وكان الشيخ عبد الله الشرقاوى الذى توفى عام ١٨١٨ م وهو يشغل منصب شيخ الأزهر عضوا بارزا فى هذه الجماعة. لقد كان فقيرا فى شبابه، فأعتمد على كرم جماعة التجار السوريين. وبرز الشيخ عبد الله الشرقاوى بعد أزمة نفسية كزعيم قوى فى الطريقة الخلوتية، ومنحه مريدوه وأتباعه منزلا. وعندما أصبح شيخا للأزهر أصبح تلقائيا ناظرا على أوقاف الأزهر الواسعه. ونمت ثروته بالتدريج حتى أصبح ثريا. لقد كان على علاقات بالمماليك الذين منحوه بعض الأرض فى إقليم الشرقية، والتى زاد من مساحتها أثناء الاحتلال الفرنسى خلال عملية تسجيل الأرض التى هجرها أصحابها وفروا من مواجهة الاحتلال الفرنسى. وهناك عالم آخر هو الشيخ محمد المهدى استطاع أن يجمع ثروة ضخمة، وأن يصل إلى مركز نفوذ قوى من خلال علاقاته بالمماليك. وكان الشيخ محمد المهدى من أصل قبطى، وحصل على مركز فى دار سك العملة وفى المجزر (السلخانة) (وربما كانت له بعض السيطرة على حق الالتزام فى هذه المؤسسات.) وفاز الشيخ محمد المهدى فيما بعد ببعض الالتزامات الشاغرة ودون أن يدفع ضريبة وراثة هذه الالتزامات، فقد كان يحظى برعاية أمراء المماليك. ثم اتجه نحو زراعة الكتان والقطن

والأرز. وعندما احتل الفرنسيون مصر حقق لنفسه المزيد من الثراء، كما فعل العديد من العلماء المرموقين من خلال القيام بأنشطة فى جمع الضرائب، ومن خلال المشاركة فى الديوان.

ويهمنا فى دراستنا، هؤلاء المشايخ الذين جمعوا ثروتهم من الانتساب إلى الطرق الصوفية الكبرى ،والتى تنتمى فى مجموعها إلى الطبقات العليا . لقد اتجه مشايخ هذه الطرق إلى القيام بدور هام فى الصحوة الثقافية خلال القرن الثامن عشر لهذا فسوف نوجه اهتمامنا نحو المعلومات المتاحة حول " شيخ السجادة الوفائية " وهى أهم هذه الطرق الصوفية.(٨٤) لقد ورث الشيخ العظيم أبو الأنوار السادات مشيخة السجادة الوفائية عن خاله، ثم أتته الثروة بعد ذلك، وكان والده رجل تجارة. وفوق كونه شيخا للطريقة، أصبح بالتالى ناظرا على العديد من الأوقاف الهامة ، كما أصبح ملتزما بالصعيد والقليوبية، وأحرز بعض الأملاك فى القاهرة بالاضافة إلى حدائق الفاكهة. وخلال الغزو العثمانى لمصر عام ١٧٨٦ م قام بحماية زوجات وأملاك بعض المماليك، فكوفىء على ذلك بمنحه حق الإشراف على العديد من المساجد الرئيسية فى القاهرة (أصبح بذلك ناظرا على هذه المساجد) من بينها مسجد سيدنا الحسين، ومسجد السيدة نفيسة، ومسجد السيدة زينب. كما أشرف على العديد من الأضرحة ، من بينها ضريح الإمام الشافعى. وعاصر أبو الأنوار أيضا فترة حكم محمد على، وتوفى وهو نقيب الأشراف . ولقد شغل بعض التجار عددا من مراكز الطريقة الوفائية. وكان بعضهم من العلماء مثل الشيخ عبد الرحمن الصفاقصى، والذى كان أحد قادة التجار المغاربة بالقاهرة، كما كان شيخ رواق المغاربة فى الأزهر. وكان قريبا من زميله الشيخ " محمد أبو الأنوار". (٨٥)

إن الطرق الصوفية تقدم شبكة رئيسية لوسائل الاتصال الأفقية بين جماعات التجار بالقاهرة . ومن ناحية أخرى ، كانت هذه الجماعات الصوفية مغلقة على نفسها ، كما قامت على أسس عرقية إثنية وكانت تحتفظ بعلاقات حميمة وتجارية بالوطن البعيد الذى يجلبون منه السلع اللازمة لتجارتهم بالقاهرة ، وكانوا يهتمون بهذه العلاقات أكثر من اهتمامهم بعلاقاتهم مع الجماعات التجارية الأخرى بالقاهرة . ولعل جماعة التجار المغاربة تعتبر أفضل نموذج لهذه الجماعات . لقد عاش أهل الشمال الإفريقى مدة طويلة فى القاهرة، ولكن القاهريين نظروا إليهم بإحساس مزدوج ، فهم ليسوا غرباء، ولاهم جماعة من الشعب المصرى تعيش معهم . وأخيرا اندمجت جماعة المغاربة مع باقى المجتمع القاهرى، إلا أن هذا لم يتم إلا فى القرن التاسع عشر . لقد كان المغاربة فى القرن الثامن عشر يمثلون جماعة بارزة ، وقوة يعمل حسابها لثروتها وعلاقاتها . ويقدم أحد المصادر المعاصرة فكرة عن ثروتهم، فقد قدر تجارتهم بنحو ١٠٠,٠٠٠ مائة ألف جنية فى العام.(٨٦) وإذا تناولنا التغير فى العلاقات بين المغاربة من حرفيين ، وتجار ، وطلبة وبين القاهريين كمؤشر

قَوِي على القوة النسبية لجماعة المغاربة فإن أقصى قوة لهم سوف تكون حول عام ١٧٧٧. واشتهر فى تلك الفترة طلبة رواق المغاربة بشدة مراسهم تحت حماية التجار المغاربة. (٨٧) ومنذ ذلك الحين نُظر إليهم كجماعة من عناصر الطبقة الدنيا المثيرة للمتاعب، والتى كانت تستخدم دائما كجند مرتزقة ، فى حين كان عدد قليل منهم من نخبة التجار الأثرياء ، والتى قضى عليها فى عهد محمد على. (٨٨)

لقد كانت الفئة العليا من الحرفيين ، هم الحرفيون المهرة والذين بلغ عددهم نحو الخمسة الاف من خمسة عشر الف مجموع العاملين الحرفيين فى أواخر القرن الثامن عشر. (٨٩) وكانوا يتركزون فى بعض الحرف مثل تكرير السكر ، وصناعة الكتان ، والنجارة، وشكلوا فى القرن الثامن عشر أفقر شرائح الطبقة الوسطى وأكثرها وعيا سياسيا. وكلما تقدمت السنون فى القرن الثامن عشر تبلورت كل من هاتين الفئتين من الحرفيين. (٩٠) لقد كانت قابلية أفراد هذا القطاع من الحرفيين للحراك الاجتماعى، والانتقال إلى أعلى ضعيفة ومحدودة خصوصا فى الفترة الأخيرة من القرن الثامن عشر. ولكن هناك دليل قوى على القابلية للحراك الاجتماعى إلى أسفل .(٩١) فكان كثير من الحرفيين لا يكتفون بالانتاج، بل كانوا يبيعون سلعهم متجولين . وفى الجزء الأخير من القرن الثامن عشر تعطل الانتاج لعدم الثقة فى سوق التجزئة بسبب أحوال المدينة، وكانت الحرف تتركز فى الأسر، وتنتقل من الأب إلى الإبن.

ومن الصعب تحديد مدى ماعاناه هذا القطاع نتيجة الانهيار العام فى بنية طوائف الحرفيين، والذى أثر على المهن غير الماهرة والأقل كفاءة، مما ينذر بنمو العمل الحر المأجور.

لقد توسع المماليك وأغنياء التجار فى الإهتمام بالأرض وترتب على ذلك نتيجة هامة، وهى أن مدينة القاهرة ضعفت أهميتها الاقتصادية بالنسبة لهم ، كما أخذت فى التدهور. (٩٢) حدث هذا بالرغم من أن الغالبية من التجار وكذلك المشايخ، وهم ينتمون إلى الطبقات الوسطى ظلوا يعتمدون على المدينة كما اعتادوا سابقا . لقد كانت اهتمامات التجار المرموقين كثيرا ما ترتبط وبشكل كامل بأحيائهم . وكمثال فإن تجار المنسوجات فى الغورية، كانوا قد وعدوا نابليون عقب ثورة القاهرة الأولى بالقبض على العناصر المشاغبة من أبناء حيهم. وكان «شيخ الحارة» دائما هو شيخ طائفة التجار المهيمنة فى الحى(الحارة)، وكان شيخ الحارة يتمتع بقوة تنفيذية، ولكنها تنحصر فى إطار محلى. ومع تدهور قوة الحكومة المركزية فى أواخر القرن الثامن عشر ومع تحول الثروة إلى الضواحى الجديدة، كانت نفايات السلع تباع بأسعار رخيصة فى الشوارع أو على شاطىء النيل، وبذلك كان من الطبيعى أن تتدهور حال المدينة رغم وجود الطبقة الوسطى، وحتى بعض الطبقات العليا. وبعد عدة مراحل وقع الصدام بين السلطة المركزية وبين جماعة التجار

التى لازالت تحتفظ بقوتها، ومثال ذلك الخلاف الذى وقع حول الإضاءة الليلية خارج محلات التجار، فعندما حاول «المحتسب» فرض ذلك بالقوة عجز وطرده التجار.(٩٣)

الطبقات الدنيا بالمدينة ١٧٦٠ - ١٧٩٨ م

أما عن المستوى الأدنى من القوة العاملة ،فقد شهد القرن الثامن عشر نموا ملحوظا فى قطاع الخدمات والذى يتكون من أفراد يعملون لقاء أجر يومى، كما شهد إخفاقا عاما فى أن يترابط هذا الجزء النامى من السكان بهدف تكوين طائفة أو «طريقة». وإذا كنا قد درسنا العوامل التى أثرت على قيام قطاع الخدمات عند بحثنا عن الطبقة الوسطى واحتياجاتها، فمن الضرورى أن نؤكد على الإنهيار الداخلى الطويل الأمد فى البنية المتكاملة للقاهرة العثمانية . لقد كان هناك تدهورا فى عدد الطوائف من الحرفيين طوال العصر العثمانى. كما كانت الزعامات الدينية داخل الطوائف أقل من مثيلتها بدمشق فى نفس الفترة.(٩٤) أما عن المستوى الأدنى فقد كان هناك الطوائف التى كانت عضويتها تقدر بالآلاف. وكان أعضاء هذه الطوائف يضطرون عادة إلى القيام بأعمال السخرة لدى الحكومة. أما البعض الآخر مثل الحرفيين المتجولين أو أصحاب المهن نصف المشروعة، فإن مثل هذه العناصر كانت أقل ارتباطا بالطوائف. وفى أحسن الأحوال فإن «شيخ» طوائف الخدمات كان لا يستطيع حماية أتباعه من آليات السوق.(٩٥)

إن تاريخ الطبقات الدنيا بالقاهرة يعكس الإستقرار النسبى لاقتصاد المدينة فى منتصف القرن الثامن عشر خلال حكم على بك الكبير. أما فى الفترة التالية فقد شهدت تدهور الحياة بالمدينة ، تلك السمة التى استمرت حتى نهاية القرن. ويصف أحد الكتاب القريبين من هذا العصر، الفترة من عام ١٧٣٥ إلى عام ١٧٧٠ م باعتبارها فترة استقرار نسبى فى الحياة الاقتصادية وفى كفاية المواد الغذائية. وبعد عام ١٧٧٠ م شهد الكاتب عودة المشاكل الاقتصادية وأحداث الفوضى. أما الفترة السابقة على الغزو الفرنسى فقد كان فيها تضخم كبير نتيجة المبالغ الضخمة التى كانت تنفقها الطبقات الوسطى على سلع الرفاهية.

لقد عاش أفراد الطبقات الدنيا فى أحياء شديدة الزحام كالحسينية حيث كان الاقتصاد يرتبط بشكل واضح بالغذاء الأساسى لهذه الطبقات الشعبية. ولذلك كان حى الحسينية بشكل خاص معرضا لعدم الاستقرار الاقتصادى، كما حدث غالبا فى الجزء الأخير من القرن الثامن عشر، حين كان البكوات المماليك يختزنون الأطعمة خارج القاهرة منتظرين ارتفاع أسعارها. أما عن القيادة فى الحسينية فقد تكفلت بها طائفة الجزارين ومشايخ الطريقة البيومية. وإذا كان الجزارون معروفين بقوة أجسادهم، فقد عرف عنهم فى تلك الفترة أيضا قوة شخصيتهم، كما كانوا يتمتعون بمستوى راق من التنظيم.(٩٧)

وكانت هناك مناطق أخرى للطبقة الدنيا تتركز حول مسجد ابن طولون ، ومسجد السلطان حسن. واشتهرت منطقة ابن طولون بتركز فقراء المغاربة. وكانت هذه المنطقة شديدة التقلب،كما يحتمل أن تكون مسلحة جيدا ، حيث أن المغاربة كانوا يعملون من وقت إلى آخر كمرتزقة. أما الحى الآخر المتاخم وهو الخليفة، والذى اشتهر بتجارة الحبوب، فقد كان مصابا بنفس الدرجة من الفقر. لقد كان زعيم الخليفة فى أواخر القرن الثامن عشر حجاج الخُضَرى، وكان نقيبا لتجار الخضار، ودفع رجاله فى صراع عام ١٨٠٥ م، وعاون فى وصول محمد على إلى الحكم. وحى الخليفة مثله مثل الحسينية كان شديد النشاط كمركز للصوفية. ويشتمل حى الخليفة على «مقام» سيدى أحمد الرفاعى، المعروف ب«موالده» الصاخبة.

ولاحظ ريمون (Raymond) درجة من الوعى السياسى تنتشر بين هذه الطبقات الدنيا فى الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، حين أدركوا مدلول ومغزى أحداث عام ١٧٨٦م. فكلما سنحت الفرصة كانت الطبقة الوسطى تحاول السيطرة على قيادة هذه الحركة لأهدافها الخاصة.(٩٨). وفى مارس من عام ١٧٩٦ م / ١٢٠٠ هـ حدث تمرد ضد استغلال وابتزاز ابراهيم ومراد ، قاد إلى مواجهة بين أحد أتباع مراد بك وأحمد سالم وأمكن وضع حد لها بتدخل الشيخ أحمد الدردير . وفى يوليو من عام ١٧٨٦ م حدثت مظاهرة احتجاج فى حى الأزبكية لسوء معاملة أحد البكوات المماليك لبستانى. وفى اكتوبر عام ١٧٨٧م احتجت طوائف الحرفيين ضد قانون جديد أصدره اسماعيل بك. وفى عام ١٧٨٨م أقام سكان باب الشعرية الدليل على رفضهم التنفيذ العاجل لهذا القانون على أحد منهم. وفى أكتوبر من عام ١٧٩٠ م قامت مظاهرة ناجحة فى الحسينية قادها أحمد سالم الجزار وأجبرت البكوات المماليك على التفاوض. وفى عام ١٧٩٨م كان مجيء الفرنسيين. ويغزوهم للبلاد حولوا هذه الصراعات إلى صراعات وطنية بقيادة الطبقة الوسطى. وطوال تسعينات القرن الثامن عشر ، وفترة وجود الفرنسيين ، كان هناك تدهورا فى النظام العام.(٩٩) وبحلول عام ١٧٩٨ م لم تكن القاهرة مدينة آمنة للطبقات العليا والوسطى ليلا. وعندما وصل نابليون تكونت جماعات من مواطنى الطبقة الدنيا ، وفرضت هذه الجماعات وجودها كجماعات لحماية المواطنين ، وكانوا يحملون الفوانيس ليلا ويتولون حماية عابرى السبيل.

وليس من الصعب تحديد الدوافع التى أثارت الطبقة الدنيا وقد ذكرنا بعضها سابقا. لقد مزق التضخم الوجود الاقتصادى للطبقات الدنيا، والتى استقرت أوضاعها بشكل رئيسى مستندة على دخل ثابت من حرفة معينة، ومثال ذلك أعضاء الطوائف والخدمات. وفى نفس الوقت ساعد هذا التضخم التجار «والعلماء»، فقد كانت تصلهم السلع ،كما كانوا يتناولون أجورهم نقدا . ويقدر عدد العاملين لقاء الأجر اليومى فى أواخر القرن الثامن

عشر بنحو ١٥٠٠٠ خمس عشرة ألف ، والمصادر الفرنسية هى التى قدرت هذا الرقم من العاملين الذين لا دخل لهم سوى الأجر اليومى لقاء عملهم. (١٠٠) وإذا قمنا بدراسة أكثر دقة لأوضاع هذه الجماعات ، والتى دعتها الظروف إلى الإنغماس فى الثورات، مثل أتباع الطريقة البيومية، فسوف نجد أن هذه الجماعات قد استُغلت لأقصى درجة، مقارنة بمعاصريهم. وكثير من أتباع هذه الطريقة ينتمون إلى طائفة السقائين. وفى أوقات نقص المياه، كانت السلطة تستغل طائفة السقائين هذه باسم «الحسبة»، فكانت الطائفة تضطر إلى مساعدة «الحسبة» فى مواجهة المشاكل التى يثيرها مثيرو الفتن، ويمكن للوالى أن يحاسب السقائين عن عملهم فى وقت أزمة المياه وبلا أجر. وكان هؤلاء السقائين يحملون مسئولية توصيل المياه من النيل على أن تكون نظيفة وبعيدة عن التلوث، ولا شك فى صعوبة أداء هذا العمل فى تلك الفترة المتأخرة من القرن الثامن عشر. لقد كانت أنابيب المياه التى تخترق القاهرة القديمة من النيل إلى القلعة معطلة من عام ١٧٨٨م حتى ١٨٠٨ م. وزاد ذلك من متاعب وجهد هؤلاء السقائين.

وبشكل عام فإن نمو الطبقة الوسطى التى أنشغلت بالتجارة زاد بشكل كبير من الحاجة إلى الخدمة الماهرة وغير الماهرة فى الصناعة. وكان ضعف الحكومة المركزية العثمانية فى أواخر القرن الثامن عشر حائلا دون تدخلها بشكل قادر ومؤثر وفعال، ومن ثم كان استخدام المغاربة كجماعات مرتزقة تقوم بدور الحماية الخاصة عند طلبها.

الدلتا المصرية فى أواخر القرن الثامن عشر

لم تكن مصر العليا أو صعيد مصر خاضعا لسيطرة الحكومة المركزية منذ منتصف القرن الثامن عشر وحتى عام ١٨١١ م. وكانت الدلتا هى المنطقة الهامة، والتى جذبت إليها الأوربيين بحثا عن الحبوب. وأدى ارتفاع أسعار الحبوب فى السوق العالمية فى تلك الفترة إلى ارتفاع قيمة الأرض. ومع ضعف الادارة المركزية، ووجود الكثير من النظار المتعاونين، تزايد خلع صفة الملكية الخاصة على اراضى الوقف. لقد دخل المرابون الدلتا فى منتصف القرن الثامن عشر كى يقرضوا «الفلاحين» وبنسبة فوائد عالية، مما ضاعف من المشاكل التى يتحملها الفلاحون كنتيجة لنظام الالتزام . (١٠١) كان المرابون يفرضون بانتظام نسبة ربح ١٠ ٪، ويتضح من أحد المصادر المعاصرة أنه كثيرا ما كانت الفائدة تزيد على هذه النسبة واستمرت عملية الإقراض خلال القرن التاسع عشر رغم معارضة المماليك وحتى الأوربيين.

واقتحم المرابون زراعة الأرز، وكذلك السلع الكمالية الصالحة للتصدير، والتى تتطلب الكثير من الأموال للإنفاق عليها. وكانت دمياط لا تصدر أقل من ٢٢,٠٠٠ اثنين وعشرين ألف أردب من الأرز فى تسعينات القرن الثامن عشر، وأحيانا كانت تصدر

ضعف هذا المقدار. لقد كان الأرخبيل اليونانى وتركيا هم المتعاملون الرئيسيون مع دمياط. حقيقة لم يكن هناك مصدر تمويل آخر للفلاح. لقد زاد اهتمام أهل القاهرة بالأرض، ولكن ليس فى ميدان الزراعة بشكل مباشر . فمثلا أحال البدو طرق التجارة إلى طرق غير آمنة، كما كانت الأحوال السياسية غير مستقرة، وهلم جرا. وعندما دخل نابليون مصر لم يستطع تجاهل المرابين ولكنه وضع مزارع الأرز تحت نظام الإدارة الحكومية المباشرة. واهتمت الإدارة الفرنسية فى دمياط بتوظيف الأموال اللازمة لزراعة الأرز أكثر من اهتمامها برأس المال لجلب البذور، كما ضمنت وجود الأجهزة والالات اللازمة. وأدار نابليون باقى أقاليم من خلال شيوخ القرى.(١٠٢)

ولكى نختم هذه الدراسة عن البنية الاجتماعية للدلتا فى أواخر القرن الثامن عشر، يمكن القول باطمئنان أنه بينما كانت الغالبية من السكان من «الفلاحين» الذين يعتمدون بشكل أساسى على اقتصاد الكفاف، توفرت فرصة انتزاعهم من الأرض على نحو لم تشهده البلاد من قبل ومن هذه الحالات حالة " الحاج صالح الفلاح " وهو تاجر فقير من المنوفية تحول من بيع الحاصلات الزراعية فى السوق المحلى إلى بيع العبيد. وفى النهاية تحول إلى أحد المماليك بالرغم من حقيقة أنه مصرى.(١٠٣) ترى كم عدد الآخرين الذين استطاعوا أن يتخذوا خطوات مشابهة فى الدلتا ؟ هناك حالة أخرى شبيهة وهى حالة الشيخ حسين بن حسن الكنانى الحنفى (المتوفى ١٨١٤ م / ١٢٠٣ هـ). الذى أتى إلى القاهرة من رشيد ، وتحولَ من المذهب الحنفى إلى الشافعى حتى يتيسر له الدراسة على الشيخ الشرقاوى صاحب النفوذ القوى. وعندما وصل إلى مصر محمد خسرو باشا الوالى الجديد، أسرع الشيخ حسين إلى لقائه فأنعم عليه الوالى كما عينه «ناظرا» على أحد «الأوقاف» الهامة.(١٠٤) وهناك العديد من الأسماء ممن يشكلون البيروقراطية الجديدة فى عهد محمد على يحملون اسم الرشيدى. ومما لا شك فيه أن دراسة الخلفية الاجتماعية لأفراد هذه البيروقراطية، أو بعثة الطلبة إلى أوربا (المصريون منهم) سوف تلقى الضوء على هذا القطاع النشط فى مجتمع القرن الثامن عشر.

وإذا ألقينا نظرة على التاريخ الاجتماعى لدمياط ورشيد فى القرن الثامن عشر فسوف نجد أن الأوربيين أشاروا دائما إلى عداء السكان للأوربيين ونفورهم الشديد من تصدير الأرز إلى أوربا.(١٠٥) إن هذه النقطة عن وجود العداء لامتداد النشاط الأوربى فى التسويق هى العنصر الفعال فى النضال ضد تأسيس أى قنصلية أوربية فى دمياط بالرغم من أن الدلتا قد أصبحت وبالتأكيد جزءا من السوق العالمى. لقد استقر اليونانيون والأقليات الأخرى فى رشيد ودمياط، كما واصل التجار المحليون تجارتهم ولاحظ ذلك الفرنسيون.(١٠٦) الذين أحرزوا سيطرة حاسمة على التجارة عام ١٧٧٦ م. فمن بين ثمانين سفينة رست على شاطىء دمياط عام ١٧٧٦م، كان منها ٧٢ آثنتان وسبعون

سفينة فرنسية. وفى عام ١٧٧٨ م عين الفرنسيون دى كرسى نائب قنصل فى دمياط. (M de Kercy) . وهنا يبرز لنا السؤال التالى " كيف حقق الفرنسيون ذلك الهدف؟ " لقد كانت التجارة بين دمياط ومارسيليا قبل عام ١٧٧٦ م تنتقل بطريق غير مباشر وبكثير من الحيل، لأن أهل دمياط كانوا يقاومون إذا علموا أن الأرز سوف ينقل إلى مارسيليا.(١٠٧) ويبدو أن الذى غير الموقف أن محمد بك أبو الدهب كان قد بنى قصرا جديدا فى دمياط، كما كان يمتلك العديد من القرى بها. وهذه الحقيقة كافية تماما لتوضيح كيف أمكن إخماد أى معارضة محلية للفرنسيين. وهنا يرد سؤال نحن فى حاجة إلى الإجابة عليه: ممن تتكون المعارضة المحلية؟ لقد كانت رشيد مركزا للطريقة الصوفية المعروفة باسم الطريقة البرهامية والتى تتركز حول جامع زغلول، ولكن دمياط لم تكن مركزا صوفيا رئيسيا.(١٠٨) ومن الواضح أن أحداث المقاومة فى دمياط لم تكن بسبب الطعام لأن الطبقة العليا الريفية هى فقط التى تأكل الأرز وليس الفقراء. والتفسير الأكثر احتمالا لهذه المقاومة: هو الصراع حول من هم الوسطاء الذين يهيمنون على تسويق الأرز . كما كان هذا الصراع يتخذ أيضا شكل الصراع الطائفى لأنه يوغر صدور الموظفين لدى ملاك الأرض الغائبين، وتجار الأرز المحليين ، وأثرياء الفلاحين ضد اليونانيين والسوريين المسيحيين وأخيرا الفرنسيين. وكانت كل من رشيد ودمياط مركزا للصراع الطائفى، وأصيبت رشيد بهذا الصراع فى القرن التاسع عشر، ودُمر بها دير الفرنسيسكان عدة مرات حتى تم إعادة بنائه عام ١٨٥٨ م ولا يزال قائما حتى الآن.(١٠٩)

إن عملية الدمج بين بدايات الملكية الخاصة وتسويق الحاصلات الزراعية كانت بالنسبة للدلتا المصرية عملية أصابتها بالتمزق كما يحدث ذلك فى أى مكان آخر . ونتج عن نمو الاقتصاد النقدى إمكانيات جديدة للاستغلال، كما أتاح الفرصة أمام أحلام جديدة بالحراك الاجتماعى. إن مشاكل التجارة التى أشرنا إليها سابقا تعكس حقيقة مفادها أنه خلال القرن الثامن عشر استطاع الأوربيون إقامة رأس جسر فى الدلتا المصرية واستطاعوا من خلاله التقدم بثبات بنشاطهم ، وفى النهاية تمكنوا من الهيمنة على مصر كلها ، ثم سيطروا أخيرا اقتصاديا على الأقل فى فترة حكم اسماعيل بعد قرن من الزمان.

إن القارىء الذى تتبع هذه الدراسة سوف يلاحظ أن هناك تحولات عميقة تجرى فى مصر حتى قبل مجىء نابليون. وهنا نتساءل " كيف أثر الاحتلال الفرنسى فى هذه التحولات؟ »

من حملة نابليون حتى نهاية العصر المملوكى ١٧٩٨ - ١٨١٥:

إن الفترة التى تمتد من عام ١٧٩٨ إلى عام ١٨١٥ م فى التاريخ المصرى يمكن تغطيتها بسهولة إذا كانت معلوماتنا العامة عنها لا تتخللها التشويهات الرومانسية. وفى

حدود معرفتى لم يحاول عمل من الأعمال المعتمدة أن يشرح دوافع الفرنسيين بلغة الحقائق الاقتصادية والسياسية، والتى حكمت استراتيچية نابليون. لقد نظرت معظم الدراسات إلى حملة نابليون على مصر ومناوشاته العسكرية مع المصريين باعتبارها ببساطة عملية عقابية من حضارة متقدمة توقعها على حضارة أدنى. وفى الحقيقة لقد قام نابليون بجهد معقد ليثير طبقة ضد أخرى عندما عجز عن تحقيق سيطرته العسكرية. ودائما يُعْزى فشل نابليون وعجزه إلى الإنجليز وإلى أتباعه أو إلى أى سبب آخر إلا المصريين. وفى النهاية فإن هذه الدراسات تنظر إلى اعتلاء محمد على الحكم كبداية لعصر جديد رغم أنه لم يحظ حتى الآن بالدراسة بشكل مرض. وفى الحقيقة فإن هذه الفترة ما هى إلا امتداد لسابقتها. إن أهمية فترة حكم محمد على بعد عام ١٨١٥ م لا ترجع إلى تخلصه من المماليك، ولكنها بالأحرى ترجع إلى أنه نفسه كف عن أن يكون مملوكا، كما كان فى الفترة الأولى من حكمه، حين كان يتبع أساليب هامة تجعله قريبا من أساليب المماليك.

وقدم العديد من الكتاب وصفا معتمدا للأسباب التى دفعت حكومة الإدارة فى فرنسا للموافقة على غزو مصر . وهناك أساسا ثلاثة أسباب:

(أ) توجيه ضربة إلى بريطانيا العظمى بالسيطرة على أفضل طريق إلى الهند.

(ب) تأسيس مستعمرة مزدهرة واستغلال أفضل مصادر الثروة فى مصر.

(جـ) أن تنهض الحملة بأعباء الكشف العلمى عن مصر القديمة والحديثة.(١١٠)

وكيفما كان الأمر فمن الأفضل أن نأخذ هذه الدراسات المعتمدة بشىء من التحفظ . وكما أوضحنا سابقا فقد هزمت فرنسا هزيمة فاصلة أمام بريطانيا فى حرب السنين السبع.وكان واضحا فى مختلف مراحل الحرب ضعف فرنسا فى مواجهة بريطانيا فى البحار. لقد كان لدى فرنسا قوات بريه قوية فى حين كان لدى انجلترا أقوى أسطول بحرى على مستوى العالم. وبعد عرض هذه الظروف كانت سياسة حكومة الإدارة ونابليون خلال تسعينات القرن الثامن عشر تقتضى التوسع فى أقاليم مثل أسبانيا حيث يمكن تحييد الأسطول البريطانى القوى.(١١١). إن هذا الموقف كان يتضمن الكثير من الأخطار، كما أثبتت الأحداث ذلك فيما بعد ، حين استطاع الأسطول البريطانى تقديم الدعم للأسبان فى مواجهة الفرنسيين. وهنا نتساءل عن السبب الذى دفع بحكومة الإدارة إلى الموافقة على الحملة، ولماذا يريد نابليون المخاطرة بجيش برى فى سفن لا تتمتع بالحماية، فى حملة فى أعالى البحار؟ هل كانوا يتوقعون حقا السيطرة على الطريق إلى الهند، فى حين أنهم لم يستطيعوا السيطرة على البحر المتوسط؟ إن الإنسان ليشك بقوة فى هذا الاحتمال. لقد كان على الفرنسيين أن يضعوا فى اعتبارهم احتمال تحطيم أسطولهم بمجرد أن يتصيده الإنجليز، وكان يجب أن يكون واضحا لهم أنهم إذا فقدوا أسطولهم، فلن يستطيعوا إلا

السيطرة على جزء صغير من الطريق إلى الهند ، والذى يمكن أن يتجنبه البريطانيون. وهناك سبب آخر يثير الشك ، فمن الحقائق البديهية أن الحكومات نادرا ما تطرح بوضوح دوافعها الحقيقة عند ذهابها إلى الحرب. أما الأسباب التى يطرحونها عادة فهى تعكس حاجتهم لتأييد القطاعات المختلفة فى مجتمعاتهم. إن السبب الوحيد الجدير بالتصديق هو تأسيس مستعمرة بمصر.

وننتقل الآن لوصف مختصر لهذه السنوات الثلاث. فى يونيو ١٧٩٨ م نزل نابليون إلى اليابسة فى مصر، واحتل الإسكندرية، وبدأ سيره فى النيل نحو القاهرة. وعندما علم مراد باحتلال الإسكندرية ترك القاهرة للقاء نابليون. وقد عمل تشيميلى Tchesmelis وهو من كبار ضباط الحملة، على تأمين الطريق لقائده نابليون فى مسيرته نحو القاهرة، فاتجه إلى قرية شبراخيت عبر طريق النيل حيث أقام سريتين من المدفعية ذات التسع قذائف، كما أقام الحصون، بحيث أصبحت شبراخيت على يساره والدلتا على يمينه.(١١٢) وعندما وصل الأدميرال بيريه (Perée) الذى كان يقود المقدمة إلى شبراخيت فوجىء بوابل شديد من نيران المدفعية المهلكة. ولما كان عاجزا عن مواجهة النيران من الخلف فقد ترك الفرنسيون عددا من سفنهم. ولحسن حظ نابليون أنه كان هناك بعض احتياطى المشاة فى منطقة قريبة بدرجة كبيرة، وعندما وصل هؤلاء إلى ميدان المعركة استطاعوا أن يأسروا سرايا المدفعية مما أتاح الفرصة للأدميرال بيريه (Perée) أن يستعيد سفنه التى كان قد غادرها البحارة الفرنسيون. وفى هذه المعركة الشرسة، التى نادرا ما يناقشها المؤرخون، فقد كل جانب نحو ثلاثمائة رجل. وحتى الاستيلاء على الإسكندرية لم يكن من السهولة بالدرجة التى صورتها المراجع الفرنسية الرومانسية. وقد كتب أحد الجنود أو الضباط الفرنسيين خطابا مؤرخا فى السادس من يوليو عام ١٧٩٨ م تحدث فيه عن المماليك فى الإسكندرية ووصف مدفعيتهم بالضعف، ولكنه وصف أسلحتهم الصغيرة بأنها مميتة. ويمكن أن نحكم من خلال تعليق فى نفس الخطاب بأن الفرنسيين لم يستطيعوا الإفلات دون أذى . وقال الكاتب أن البدو أعادوا ثلاثين أسيرا فرنسيا، كما عرضوا التعاون مع الفرنسيين ضد المماليك.(١١٣)

أما فى معركة الأهرام فقد كان نابليون أكثر حذرا، وتجنب مدفعية المماليك وركز هجومه على فرسان المماليك. وفى خطاب إلى الجنرال كليبر فى ٢٧ يوليو ذكر نابليون أن قوة من المماليك يقدر عددها بين ثلاثة الاف إلى أربعة الاف هاجمت ٢٤,٠٠٠ أربعا وعشرين الف فرنسى . وأوضح نابليون أن عدد القتلى من الفرنسيين كان ٢١٠ مائتان وعشر قتيلا أما الجرحى فكانوا مائة وخمسين أما المماليك فقد فقدوا بين سبعمائة وثمانمائة (٧٠٠ - ٨٠٠)، والكثيرون منهم ماتوا خلال عبور النيل سباحة. وهناك تعليق آخر يشير إلى إصابة كثير من فرق نابليون بإسهال شديد بسبب الشرب من مياه النيل، وقد

عانى منه جنوده كثيرا. وبشكل عام فإن النتائج العسكرية للعام الأول من الحملة لا يمكن أن تقنع الفرنسيين بأنهم كسبوا الحرب بشكل حاسم.(١١٤)

وفى الحقيقة لقد غير نابليون من استراتيچيته من المواجهة والتحدى إلى نوع من محاولة خداع أعدائه ، وفى هذا حقق نابليون نجاحا معقولا. لقد خدم اليونانيون نابليون كبحارة بعد هزيمة أسطوله، كما عملوا كجواسيس وتجار. وعمل نابليون على إحياء التجارة الراكدة مع الأرخبيل اليونانى، لأنه باستثناء السلع التى أعلن تحريمها.(١١٥) كان اليونانيون يستطيعون الإفلات من الحصار البريطانى.(١١٦) ولقد كان دعم نابليون لليونانيين معززا لوضعهم فى مصر ، وكان ذلك هاما على المدى الطويل . أما على المدى القصير فقد أنجز اليونانيون الكثير لنابليون. فقام رجل دين يونانى فى دمياط برشوة أحد مشايخ البدو المشاغبين .. وبعد هزيمة الچنرال اليونانى الذى عينه مراد ، وبعد فشل دفاعه عن امبابة ، انضم منذ ذلك الحين إلى نابليون ، وحاول أيضا أن يكسب يونانيين آخرين من صف المماليك إلى جانب الفرنسيين.(١١٧) واستطاع نابليون أن يجند المغاربة والأتراك لخدمته فى مصر. ومهما يكن من أمر فإن المماليك الذين أعدوا أنفسهم ليرحلوا مع نابليون إلى فرنسا كانوا من أصل مسيحى : يونانيين ، وسوريين، واقباطا.(١١٨) وبالرغم من أن نابليون حقق نجاحات فى إضعاف المماليك لانتزاعه بعض الانتصارات العابرة منهم ، إلا أنه لم ينجح فى هزيمتهم هزيمة ساحقة. لقد نفذ المماليك استراتيچيتهم القديمة فى اللجوء إلى صعيد مصر، كما حدث عام ١٧٨٦ م، وكما حدث من قبل، وعادوا إلى نفس الاستراتيچية أيام نابليون.

ومن المهم فى هذه الدراسة أن نتعرف على الأثر الذى تركه نابليون على الطبقات الوسطى. ومنذ قدم نابليون إلى القاهرة كانت سياسته المعلنة تستهدف كسب تأييد هذه الطبقات الوسطى، أى تأييد التجار «والعلماء». ومنذ أن وصل إلى مصر كانت حاجته إلى فرض الضرائب تتناقض مع فكرته الأساسية فى تكوين تحالف عريض يستند إلى التجار . وبدلا من ذلك انغمس نابليون بنشاط فى التجارة الدولية للنخبة من التجار. كما عمل نابليون على حماية تجارة دمياط من أى معوقات، وحاول أن يحول بين ابراهيم بك وبين عبوره الحدود المصرية، فبعث برسالة إلى الجزار باشا (والى عكا - المترجم) مع بعض التجار السوريين، إلا أن هذه المحاولة أتت بنتيجة عكسية تماما وكانت فاشلة. وعند فشل هذه البعثة فى القيام برسالتها ، قتل الجزار باشا التجار السوريين.(١١٩) كما أحبطت الظروف مشروعات أخرى لنابليون . لقد قامت الفرق الفرنسية بنهب قافلة من دارفور عام ١٧٩٩ عندما ظهرت عند قرية بنى عدى. وحدث ذلك رغم أن نابليون كان يريد أن يوسع من مجال النشاط التجارى ، كما راسل سلطان دارفور لهذا الغرض. ومن ثم باء كل هذا بالفشل.

لقد أراد نابليون إنعاش طرق تجارية أخرى خصوصا عبر السويس. وبدأ بتخفيض الرسوم الجركية فى السويس ، كما عين موظفا كبيرا مسئولا عن هذه الجمارك وكان فرنسيا اسمه بسيولج Possielgue .(١٢١) ولكن هناك دراسة حديثة تنم عن أن سياسة نابليون هنا كانت حذرة جدا. لقد بالغ نابليون فى تقدير أهمية شريف مكة "الأمير غالب» فى العالم الإسلامى. واستمر فى مراسلته خمسة شهور من أغسطس إلى ديسمبر ١٧٩٨م قبل أن يأمر قائده فى السويس بأن يعمل على كسب أكبر عدد من التجار الحجازيين واليمني والعمانيين حتى تكون تجارتهم مباشرة مع السويس.(١٢٢)

لقد سارت السياسة التجارية النشطة جنبا إلى جنب مع سياسة دعم مطالب الطبقات الوسطى فى الأراضى الزراعية، وأتاحت عملية تسجيل الأرض سلاحا لنابليون كى يصادر أراضى المماليك الفارين ، ويكافىء بها الطبقات العليا لحاجته إلى دعمها ، وفى نفس الوقت يضع أساسالقاعدة ضريبية أكثر أمنا. ومن خلال قانون التسجيل هذا ، اكتسب نابليون للدولة نحو ثلثى الأرض، أما الثلث الباقى فكان هناك احتمال ببقائه فى يد بعض أفراد هذه الطبقة العليا ، مادام البكوات البارزين من المماليك وكان أغلبهم من الملتزمين الرئيسيين كانوا جميعا فى حالة حرب مع نابليون. ولو أن قانون تسجيل الأرض الصادر فى أغسطس ١٧٩٨ قد نفذ تماما ، لكان قد قضى على طبقة المماليك. وعلى أى حال فإن عملية تسجيل الأرض كانت تتطلب درجة من السيطرة التى لم يتمتع بها الفرنسيون إلا لماما.(١٢٣) إن ضعف العسكرية الفرنسية هو الذى قاد إلى تقديم المزيد من التنازلات لمراد بك فى الصعيد ، بينما فى القاهرة افتدت زوجته السيدة نفيسة نفسها بمبلغ ١٢٠,٠٠٠ مائة وعشرين ألف ريال دفعتها للفرنسيين . ولكن الفرنسيين حتى فى القاهرة لم يستطيعوا دائما تحقيق مطالبهم . فمثلا كان ابراهيم أفندى كاتبا فى الإدارة المالية، واعتمد عليه الفرنسيون فى فهم نظام الالتزام إلا أنه رفض إفشاء أسماء الباقين من المماليك، أو أن يشرح لهم نظام التدوين واستخدام بعض الرموز. وعندما تورط ابراهيم فى عمل اعتبره الفرنسيون خيانة لهم، عندما آوى بعض المماليك وأمدهم بالسلاح، فإن الفرنسيين وجدوا أنه من الأعقل والأصوب عدم إعدامه.(١٢٤)

لماذا انقلبت إذن الطبقات الوسطى فى القاهرة ضد الفرنسيين وقدموا التأييد والقيادة لثورة القاهرة التى مزقت قوات الاحتلال؟ ويمكن إجابة هذا السؤال بطرق مختلفة . فلقد كان سلوك الجنود الفرنسيين يتضمن التحديات الكثيرة للتقاليد الإسلامية كما كان يحدث فى رمضان مثلا، كما كان أهل القاهرة يعانون كثيرا من حوادث الابتزاز والقتال، إلى آخر هذه الأحداث التى يمكن ايرادها فى هذا المجال . ووجد أحد الكتاب المحدثين أن هناك ارتباطا بين ثورة القاهرة الأولى فى ٢١، ٢٢ اكتوبر ١٧٩٨ وفرض الضرائب المتدرجة على الممتلكات بالمدينة . وأصابت هذه الضريبة قلب الطبقة الوسطى خصوصا أفقر التجار وهم

فى الأساس أصحاب الحوانيت، فمنحهم ذلك الموقف حافزا قويا لتأييد المقاومة ضد الفرنسيين.(١٢٥)

وبالإضافة إلى فرض الضريبة على الممتلكات بالمدينة فإن الطبقات الوسطى تأثرت بالركود العام الذى أصاب تجارة الشرق الأوسط وأوربا ، وكان ذلك الركود نتيجة الغزو الفرنسى والحصار البريطانى . وبحلول عام ١٨٠٥ توقفت التجارة المباشره مع مارسيليا،(١٢٦) وحل محل هذا الطريق المباشر طريق آخر طويل وغير مباشره وسيطر عليه اليونانيون تماما .

لقد شكلت عودة العثمانيين الكثير من المتاعب للمصريين. كان الجيش العثمانى قادرا على فرض تسوية على البكوات المماليك، ولكنه كان غير قادر على المحافظة عليها بعد انسحابه . وفى يوليو عام ١٨٠٣ قبل المماليك اتفاقا مع على باشا برغل والى مصر سمح لهم بالبقاء فى مصر بدخل محدد ، ولكنه أجبرهم على دفع ضريبة الميرى (ضريبة الدولة على الأرض) والتى ترتفع بالتدريج . كما فقد المماليك موارد متعددة من دخولهم كانت تابعة لهم وكانوا قد اغتصبوها من العثمانيين خلال القرن الثامن عشر مثل موارد الموانى والجمارك.(١٢٧) ولكن عندما حاول الوزير يوسف باشا (المبعوث السياسى) قائد القوات التركية فى مصر أن يجمع الضرائب عن الفترة من عام ١٧٩٨ إلى عام ١٨٠١ من الملتزمين رفضوا ذلك . وقد أرسل يوسف باشا جامعى الضرائب من الأقباط مباشرة إلى القرى ، ولكن الملتزمين أقنعوه وأجبروه على التراجع.(١٢٨)

وكما ذكرنا سابقا فإن محمد على ألغى النظام المملوكى أثناء الحرب الوهابية . وأدت حملاته العسكرية إلى تأسيس هيكل عسكرى جديد . وبدأ محمد على بنفس التقليد الذى اتبعه أسلافه : فلكى يدفع رواتب جنده ، اغتصب الأموال من التجار وحتى من كل المدن، وكان يصادر قطعان الحيوانات والمحاصيل حسب حاجته. وحقق محمد على سيطرته على الدلتا بوفاة الألفى عام ١٨٠٧ وبهزيمة الإنجليز فى نفس العام. ورغم تحقيق ذلك، لم يكن فى مقدوره أن يرعى جيشه المكون من عشرة آلاف رجل فى ظل نظام الضرائب القائم فى ذلك الحين، ولذلك بدأ سلسلة من الإصلاحات المالية على نطاق ضيق أول الأمر، وكانت فى نفس الإطار التقليدى الذى اتبعه على بك. بدأ محمد على التجربة فى نطاق ضيق أول الأمر . ومن عام ١٨٠٦ إلى عام ١٨٠٨ ، ومن عام ١٨٠٧ إلى عام ١٨٠٩ سيطر على أموال أراضى «الوقف» وأراضى «الوسية». وفى عام ١٨١٠ شن محمد على هجوما على زمرة الأقباط فى الإدارة المالية. وكانت هذه التحركات مرتبطة بأول أرباح عالية حققها محمد على من التجارة عام ١٨١٠ مما أتاح له الفرصة لإلغاء نظام الالتزام، وأن يُحل بدلا منه نظام موظفى الحكومة الرسميين. ومَوّلت التجارة عملية استعادة مصر العليا أو الصعيد، الذى كان خارج السيطرة الفعلية للحكومة المركزية منذ عهد على بك

الكبير. وكان الصعيد هو الملجأ التقليدى للبكوات المماليك كما كانت السيطرة عليه ضرورية من أجل السيطرة على التجارة الإفريقية.

كانت محاولة محمد على لزيادة موارده من خلال السيطرة على التجارة دافعا له بشكل متزايد نحو سياسة التحالف مع جماعات التجار الأجانب والمحليين، وبذلك خطا محمد على خطوة نحو النظام الجديد . وفى عام ١٨١٠ علق قنصل فرنسى قائلا أن محمد على قام بعمليات بيع قمح بمبلغ يزيد على ثلاثة ملايين فرنك إلى الإنجليز، وهذا القدر يزيد على أربعة أمثال المبيعات خلال الفترة من عام ١٨١٠ إلى عام ١٨١٣ (خلال حملات شبه الجزيرة العربية). واستمر ذلك حتى عودة صادرات القمح الروسى التى وضعت حدا لهذا الازدهار . وطوال هذه الفترة (من ١٨١٠ إلى ١٨١٣) انغمس محمد على فى آليات النشاط التجارى مثل استئجار السفن أو شرائها بالتقسيط ، كما عين الوكلاء التجاريين فى مالطة والبرتغال وأسبانيا . واستحوز محمد على عَلَى احتكار القمح لنفسه ، وتخلص من عدد من المضاربين فى تجارته . وترتب على هذه الجهود أن الدخل الوطنى المصرى والذى كان يقدر بأربعة ملايين فرنك عام ١٧٩٨ ارتفع عام ١٨١٢ إلى ثلاثين أو أربعين مليون فرنك.(١٢٩)

وعندما فرض الباب العالى على محمد على محاربة الوهابيين، أناب عنه السيد محمد المحروقى زعيم تجار القاهرة ، وصاحب الاستثمارات الضخمة فى التجارة المكية، فى تنظيم الحملة عام ١٨١١. (١٣٠) لقد كتب مراقب معاصر عام ١٨١٤ ملاحظا أن محمد على عندما خلع شريف مكة لميوله الوهابية كان واضحا أنه كان يحاول الوصول إلى ثروته المخبأة كما كان يشاع فى ذلك الوقت .وأعتقد هذا المراقب أيضا أن محمد على قد أجبر على أن يتحمل مسئولية الاستيلاء على العاصمة الوهابية ، وهو إنجاز من الصعب تحقيقه من وجهة النظر العسكرية . ولكن محمد على أنجزهذه العملية بدافع الإشاعات عن ثروة الدرعية. (١٣١) وفى الختام يجب أن نشير إلى أن التجار كانوا يشعرون أن لهم نصيبا كبيرا من ثمرة الحرب ، ومن ثم فقد منحوا تأييدهم لمحمد على. ومن الأمور المعروفة والمؤكدة عن الوهابيين أنهم يثيرون الفوضى فى طرق التجارة ، بل ربما كانوا يقومون بما هو أكثر من ذلك. وكتب لين Lane أنه فى عقائدهم التى كانوا يدعون لها بنشاط، كانت القهوة (محصول يمنى) مباحة، بينما كان الدخان (محصول سورى وتركى) محرما. وبحلول عام ١٨١٥ توسع محمد على مرة أخرى فى احتكاراته الزراعية والتى مولها من موارد الدولة، والتى كانت تمول سابقا عن طريق التجار المحليين. إن التوسع فى الاحتكارات قد غطى الأغلبية الشاسعة من محاصيل الدلتا. وظهر هذا التوسع مرتبطا ببواكير الإصلاحات الهامة والقيمة فى الجيش والتى أقامها محمد على على أسس أوربية. وبينما تجرى الأحداث بهذه الصورة وتقوى المؤسسات الجديدة ، اختفت البقية الباقية من

المماليك من على مسرح الأحداث بمن فيهم من عناصر أوربية ، فقد بزغت مرحلة جديدة.(١٣٣)

الطبقات الوسطى : ١٧٩٨ - ١٨١٥

هناك المصادر المألوفة التى تعرض لدور الطبقات الوسطى خلال الغزو النابليونى، كما تعرض لموقفها فى مواجهة العثمانيين ، كما تتناول تأييد هذه الطبقات الأصيل لمحمد على والحملات الوهابية . لقد واجه محمد على عناصر النخبة من التجار ، وملاك الأرض، وكثيرا من العلماء ، فهؤلاء جميعا كانوا يعارضونه ويأملون فى عودة الأتراك. إن الاتجاه الرئيسى فى الفترة من عام ١٧٩٨ حتى عام ١٨١٥ يشير إلى أن الأقليات التجارية وجماعة التجار الأجانب ازدادت قوة ، بينما كانت الغالبية من الطبقة الوسطى المحلية تزداد ضعفا .لقد ظهرت الانقسامات تحت غطاء الطرق الصوفية فى القرن الثامن عشر، والتى أتاحت الفرصة للصراعات بين عناصر هذه الطبقة ، واستغل نابليون هذا التكتيك ومن بعده محمد على.(١٣٤) وبحلول عام ١٨١٥ تم حل القضية بشكل واضح. لقد ظهرت شخصية قوية تمثلت فى يوسف بوغوص ، وهو تاجر أرمنى من أزمير عين فى أول الأمر مترجما ، ثم بعد ذلك وزيرا للتجارة . وباختصار فمنذ ذلك الوقت غادر القاهرة كثير من تجارها الباقين إلى الإسكندرية . ومع إلغاء نظام الإلتزام اضطر محمد على إلى منح الأرض لعدد قليل فقط من ملاك الأرض السابقين . والبعض حصلوا على معاشات، أما الغالبية فكان نصيبها الوعود التى انتهت إلى لاشىء. لقد هدد محمد على الشيوخ بفقد المزيد من دخولهم بسبب سوء ادارتهم للأوقاف التى تولوا نظارتها وفى عام ١٨١٤ تم مسح الأرض ، وإذا ثبت أن الأرض زائدة عن المساحة المكتوبة، كانت تنزع من المالك وتضم إلى القرية ، بينما بقية الأرض تفرض عليها الضرائب، إلا إذا كان المالك يتمتع بإعفاء خاص من يوسف الوزير العثمانى أو من شريف أفندى. أما المشايخ فقد تقدموا بقليل من الاحتجاجات الفاترة، ثم انسحبوا فى صمت مطبق.

أما نساء الطبقات الوسطى فقد قمن بإضراب عنيف ضد محمد على ولكن اضرابهن قمع بالقوة . وبالنسبة للنساء كزوجة عبد الله الشرقاوى التى كانت ترعى شئون زوجها المالية فقد تمكنت من تكوين ثروة خلال عملية الإشراف هذه. وهناك نساء أخريات كن ملتزمات فى القرن الثامن عشر، إلا أن مجىء بيروقراطية محمد على كانت نكبة عليهن.(١٣٥) وفى النهاية، عام ١٨١٥ حذر بعض الشيوخ، الكيخيا بك من الضريبة الأخيرة التى سوف تسبب خراب المساجد وضعف الإسلام، فأجابهم الكيخيا بأن هذه المسئولية من اختصاص الباشا ومندوبيه فى شئون الضرائب محمد بك والمعلم غالى. وهؤلاء انتقدوا الشيوخ لاعتراضهم على تمويل الجهاد. وكان هناك احتجاج آخر وأخير فى يونيو عام ١٨١٥ ، واجهه محمد على بالجيش، كما ضرب على أيدى المحرضين.(١٣٦)

لذلك شهدت الفترة من عام ١٧٩٨ إلى عام ١٨١٥ إضعاف الطبقة الوسطى كثيرا فى السلطة والثروة ، فى حين قويت الطبقة الوسطى الأجنبية والتى تنتمى إلى المشرق، وكان ذلك امتدادا للاتجاهات التى لاحظنا وجودها فى ثمانينات القرن الثامن عشر. ونستطيع أن نختتم بأن نظام المماليك قد انهار فيما بين عامى ١٧٩٨ ، ١٨١٥ ، ولم يكن هذا الانهيار بسبب الحاجة إلى مدد من الجنود الجدد ، أو الحاجة إلى المهرة منهم، ولكن بسبب الحاجة إلى تجهيز جيش فعال ، فإن مثل هذا النظام المملوكى بطبيعته منقسم على نفسه على مستوى القمة ، وهو بالتالى عاجز عن حل مشاكله المالية الملازمة له. إن سقوط النظام المملوكى يرجع بشكل أساسى إلى الضغط القاسى الذى مارسته عليه التجارة والتقنية الأوربية بحيث وصل هذا الضغط فى النهاية إلى درجة من القوة لا تجدى معها المقاومة . وكان هناك ضرورة لتجسيد هذا الوضع وبقوة ، وتم ذلك عندما أخذ محمد على فى الاستعانة بمستشاريه الغربيين، فقد كان يتفهم الحقائق الجديدة عن مصادر القوة، وكان يتبع سياسة واعية تحاول أن توازن بين قوة الوكلاء التجاريين المنحازين إلى العمل على تحقيق درجة أكبر من الاستقلال، فى مواجهة هؤلاء الذين يعملون لمصلحتهم فى اتجاه مساندة التبعية . لقد عانت الطبقات الدنيا فى الدلتا من انهيار الاقتصاد المعاشى، وألقيت على كاهلهم الطلبات المتزايدة من أجل الإنتاج، كما أن الاقتصاد النقدى وضع الغالبية منهم فى وضع أسوأ مما كانوا عليه قبل منتصف القرن الثامن عشر، وكان هذا هو حال فقراء المدينة أيضا، الذين كانوا يعيشون فى بيئة طبيعية متدهورة خلال أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر فى القاهرة. والتحق هؤلاء الفقراء وبأعداد متزايدة بالخدمة العسكرية الالزامية مما يشير إلى عدم وجود أى فرصة عمل أفضل.

هذه هى الاتجاهات الرئيسية للتاريخ الاقتصادى والاجتماعى فى مصر من عام ١٧٦٠ حتى عام ١٨١٥. وقد كانت بدايات هذه الاتجاهات حوالى منتصف القرن الثامن عشر ، ثم تقدمت بقوة خلال العقود القليلة الأخيرة من القرن الثامن عشر وأوائل عقود القرن التاسع عشر . وباستعادة الأحداث كانت الفترة النابليونية أقل أهمية لمصر عن فترة التطور الرأسمالى غير المتوازن فى فرنسا فى القرن الثامن عشر.

إن فترة الخمسة والخمسين عاما ما بين ١٧٦٠ ، ١٨١٥ تمثل وحدة مترابطة، كما أنها حلقة من حلقات التاريخ المصرى كله . وقد شهدت هذه السنوات السقوط التدريجى للنظام العثمانى. ومع تحقق عالمية قطاع التجارة ، ومع ارتفاع أهمية الصادرات الزراعية فإن بنية الطبقة الحاكمة تغيرت. لقد كان هناك ميلاد جديد لسياسات جديدة، بينما كان المماليك وغيرهم يتصارعون ليضمنوا المصادر الجديدة للثروة، كما أن الروابط التضامنية القائمة على بنية الطوائف بدأت تتداعى لتحل محلها روابط جديدة أكثر تمييزا للبنية الطبقية الحضرية. واستمرت عملية التحول هذه إلى نحو عام ١٨٦٠ أى أنها استمرت نحو المائة عام، وهى سنوات فاصلة تم فيها ظهور الهيكل الأساسى لمصر الحديثة .

هوامش الفصل الأول

(١) لم ندرس هنا تأثير تجارة البن على مصر، ولمن يريد المزيد من الإطلاع فى هذه النقطة الرجوع الى André Raymond, Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siécle, 1, 157-175.

(٢) Douglas C. North and Robert Paul Thomas, the Rise of The Western World
ونعيم زكى فهمى، طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب.

(٣) J. Hobsbawm, "the Crisis of the Seventeenth Century," in Crisis in Europe, ed. Trevor Ashton pp. 55-56.

(٤) Ibid

(٥) Henry Dodwell, The Founder of Modern Egypt, pp.3-6

(٦) Iames Capper, observations on the passage to India through Egypt, p.xvii

(٧) Alfred C. Wood, A History of the Levant Company p. 165 and Passim.

(٨) Barrington Moore, Jr., the Social Origins of Dictatorship and Democracy, pp. 45, 108 - 110, and Passim.

(٩) إن هذه الحركة تتناقض مع حركة الانغلاق فى انجلترا، والتى كانت معاصرة لها. ويرى مور Moore (نفس المصدر ص٤٨) أن هذا الموقف ينسب إلى حقيقة أن زراعة الكروم لا تحتاج إلى هذا الانغلاق.

(١٠) نفس المصدر السابق ص٤٥، ص٥٣ - ٥٥.

(١١) مذهب فى السياسة والاقتصاد، نشأ فى فرنسا فى القرن الثامن عشر، يقول اتباعه بحرية التجارة والصناعة، وأن الأرض مصدر الثروة كلها. - المترجم.

(١٢) نفس المصدر السابق ص٧٥.

(١٣) نفس المصدر السابق صفحات ٧٥، ٨٠، ٨٩، ١٠٣.

(١٤) R. R. Palmer, Twelve Who Ruled, PP. 235 - 136.
لاحظ أيضا التعليق على نقص البارود خلال هذه الفترة والتى علق عليها الرحالة الفرنسيون الذين زاروا مصر، كما علق عليها نابليون أنظر Georges Rudé, The Crowd in the French Revolution, chapter 11.

(١٥) P.Masson, la Histoire du commerce Français dans le Levant au xvIIIe siecle, p.179; كان هناك عجز فى إنتاج الغذاء فى فرنسا كما كان هناك تضخم فى أسعار الواردات ولمزيد من التفاصيل يرجع إلى
Ankylose de L'économie Mediterraneéne au XVIII iéme et au debut du XIX ieme siécle: le role de l'aagriculture, ed. L. Bergeron, Ruggiero Romano, Commerce et prix du blé à Marseilles au XVIII iéme siecle pp. 20 - 21.

(١٦) التاجر البرآة لى هو من يحمل براءة (وثيقة) الحماية وهو الذى يستفيد من نصوص الامتيازات الأجنبية مثل التجار السوريين المسيحيين. المترجم.

(١٧) John W. Livingston,: "Ali Bey Al- Kabir and the Jews" Middle East Studies 7 (May 1971): 221-229 لقد تزايدت موارد الحكومة من الضرائب الجمركية عندما اضطلع بها السوريون.

انظر Raymond, Artisans et commerçants au Caire 1,11 4886

(١٨) Masson, La Histoir du commerce Français, pp. 595 - 596; Raymond, Artisans et Commerçants au Caire, 1,174.

(١٩) Masson, La Histoire du commerce Français, P. 602

(٢٠) المصدر هو جون بابتست تريكور وكان قنصلا لفرنسا فى مصر (Memoire sur L'Egypte 1791, ed. Gaston Wiet)

(٢١) نفس المصدر السابق ص٢٥

(٢٢) Ibid., pp 26. n 6,92 ومن أجل بحث أشمل حول غذاء الفقراء فى مصر إقرأ اوراردلين فى كتابه Edward W. Lane "The Mannrs and Customs of the Modern Egyptians, P. 798. وقد اوضح المؤلف أن غذاء الطبقات الدنيا الأساسى هو الخبز من الذرة الرفيعة أو الذرة الشامية بالإضافة إلى اللبن والجبن، وأن اللحم والأرز كان مرتفع الأسعار بالنسبة لهذه الطبقات. ص٥٨١ - ٥٨٩ واضاف لين أن سعر القمح أربع أمثال ثمن الأرز، ويضيف أن هذا الغذاء الفقير لا يفسر الصحة البادية على الطبقات الدنيا، أما تريكور فيبدو عكس لين فمن خلال كتابه Memoires Sur L'Egypte 1791 يبدو أن معرفته المباشرة بالطبقات الدنيا فى مصر معرفة ضئيلة.

(٢٣) Trécourt, Memoires Sur L'Egypte 1791, P.27.

لم يستطيع المؤلف توضيح العلاقة بين تقلب الأسعار والاحتكار وربما كان يعرف كيف كان البكوات المماليك يستغلون الحبوب، وهى ممارسة معروفة جيدا أيضا فى فرنسا.

(٢٤) Ibid., 51 55 Trécourt

قارن تريكور كغيره من الكتاب بين تجارة القمح وتجارة الأرز، وهى تجارة سرية، وهى مقارنة جديرة بالاهتمام ص٨٩. وعلق تريكور كغيره على ضعف دفاعات مصر. كما أشار الى محصول آخر اعتمد عليه الفرنسيون بالتدريج وبشكل متزايد بعد عام ١٧٨٩، وهو محصول ملح النطرون، الذى كان يستخدم فى كثير من مصانع الصابون فى مارسليا، وكذلك فى صناعة رصاص البنادق. ويذكر ريمون فى كتابه Artisans et Commerçants au Gaire 1; 186 أن دمياط كانت المصدر الوحيد للأرز العثمانى، واستمر العثمانوين فى الحصول على كميات ضخمة من هذا المحصول

(٢٥) Palmer, Twelve who Ruled, P.227

(٢٦) G. A. Olivier, Voyage dans L'Empire Othman, 11, 166.

كتب عام ١٧٩٥ وقد أكد الكاتب اعتماد فرنسا على الخارج لسد حاجتها من الحبوب.

(٢٧) François Charles - Roux, Les Origines de L'expedition de L' Egypte, p. 262
يعتبر هذا الكتاب نموذجا فى تصويره جشع وضراوة أنشطة البكوات المماليك فى تسعينات القرن الثامن عشر متجاهلين بأفعالهم هذه أنها تشكل لهم مشكلة إقتصادية كبيرة بعد الاتفاقية التى تم التفاهم بشأنها وبعد القرار البريطانى الخاص بالتهريب.

(٢٨) نفس المصدر السابق ص٢٧٥، ص٣٢٣ - ٣٢٥.

François Charles - Roux, Les Origines de L'expedition de L'Egypte.

(٢٩) Raymond, Artisans et commerçants au Caire1, 814-815.

(٣٠) Ashin Das Gupta, "Trade and Politics in the Eigteenth Century in India" in Islam and the Trade Of Asia, ed. D. S. Richards, pp 190 - 191; see Helen Rivlin," the Agricultural Policy of Muhammad Ali in Egypt".

(٣١) John W. Livingston, "The Rise of Shaykh al-Balad Ali Bey al-Kabir: A Study of the Accuracy of the Chronicle of al-Jabarti, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 33 (1970): 283 - 294; Stanford Shaw, Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution, PP. 241 - 278.

(٣٢) Lusignan, A History of the Revolt of Aly Bey against the Ottoman Porte. pp. 20 - 31

انظر أيضا الفصل الثالث بالكتاب تحت عنوان «تاريخ».

(٣٣) أربعون بارة ٤٠= قرش صاغ واحد. كتاب «الاقتصاد والإدارة فى مصر فى القرن التاسع عشر تأليف هلين آن ريفلين وترجمة د. أحمد عبد الرحيم مصطفى. المترجم.

(٣٤) Shaw, Ottoman Egypt, P. 144

(٣٥) Ibid. pp. 77 - 81 يقدم شو وصفا لجمارك السويس عندما كانت تحت سيطرة المماليك منذ عام ١٧١٣، ويقدم صورة أخرى خلال القرن الثامن عشر عندما كانت تحت سيطرة الوالى.

(٣٦) Stanford Shaw, Financial and Administrative Organization and the Development of Ottoman Egypt, 1517 - 1798, pp. 297 - 300

(٣٧) Ibid., pp. 316 - 337.

(٣٨) Shaw, Ottoman Egypt, p. 144.

(٣٩) Masson, La Histoire du Commerce Francais, p.33,

(٤٠) Shaw, Ottoman Egypt, pp. 110 111.

وكان لوجود الأوقاف غير الشرعية تأثيرها فى رفع يد الأوقاف عن ملكية الأرض. وكان ذلك يتم من خلال العائلات نفسها دون اللجوء إلى الإجراءات البيروقراطية وذلك بعد وفاة المالك، وكان ذلك يحدث كثيرا خصوصا فى الدلتا. ويعتبر رفع ملكية الأوقاف عن الأرض إلى ورثة المتوفى المالك الخطوة الأولى نحو تطور الملكية الخاصة فى الأرض.

(٤١) Ibid, p. 83.

(٤٢) رجال البحرية، كما ورد فى كتاب «عبد الرحمن الجبرتى» تأليف خليل شيبوب ص١٢ – المترجم.

(٤٣) Shaw, Financial and Administrative Organization, p. 194; see also Ottoman Egypt, pp. 73,91- 92; Raymond, Artisans et Commerçants au Caire, 11, 729.

يقدم ريمون الدليل على اندماج بعض الانكشارية فى المجتمع المصرى.

(٤٤) وردت هكذا فى «عجائب الآثار..» للجبرتى، وفى مراجع أخرى كتبت الكلك. المترجم.

(٤٥) Shaw, Ottoman Egypt, P.94.

(٤٦) الفردة ٧٢ ضريبة الاقتصاد والإدارة فى مصر فى مستهل القرن التاسع عشر» تأليف هلين آن ريفلين وترجمة الدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى. مصطفى الحسينى – المترجم

(٤٧) المصدر السابق Ibid, pp. 95 nn. 92 - 102, 137 n.2

(٤٨) Ibid, PP. 137 - 138 n,3.

(٤٩) Raymond, Artisans et Commerçants au Caire 1,103

يبحث ريمون الصراع بين المماليك من أجل السيطرة على الحبوب فى صعيد مصر عام ١٧٨٨.

(٥٠) P.M. Holt, "Al - Jabartis Introduction to the History of Ottoman Egypt," Bulletin of the School for Oriental and African Studies 25 (1962): 38 - 52.

(٥١) David Ayalon, Studies in Al - Jabarti I: Notes on the Transformation of Mamluk society in Egypt under the Ottomans," Journal of the Economic and Social History of the Orient 3 (1960): 148 - 174, 275 - 325, esp. PP. 157 - 160.

(٥٢) يرى المؤلف أن هناك عاملين لوضع المماليك هذا: Ibid, P. 290

الزواج الداخلى، داخل بيت أحد أمراء المماليك والاعتماد على المرتزقة فى الحرب. ربما كان استخدام المرتزقة ينقذ حياة المماليك، ولكن على المدى الطويل كان ذلك يؤدى إلى تدهور البيت المملوكى باعتباره وحدة مقاتلة وهذه الوحدة القتالية هى السبب الأساسى فى وجود البيت. يرتبط بذلك أيضا الدوافع الاقتصادية الجديدة للمتاجرة على أسس فردية. كل تلك العوامل كان من شأنها أن تقوض النظام المملوكى.

(٥٣) ناقش درك هبوود Derek Hopwood هذه النقطة الأخرى فى كتابه:

The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843 - 1914, pp. 11-12.

(٥٤) Masson, La Histoire du Commerce Français p. 580

وبالرغم من هذه المزاعم فإنه كان للفرنسين علاقات وثيقة بمصر والمماليك. وفى عام ١٧٨٦ عندما غزا العثمانيون مصر لتأكيد سيطرتهم عليها وطردوا الى حين مراد بك وابراهيم بك. فإن تجارا فرنسيين عديدين وكانوا دائنين بمبالغ كبيرة أفلسوا. أما الروس فلم يكونوا متورطين إلى هذه الدرجة.

L. P. Choiseul - Gouffier, La France en L'Orient sous Louis XVI, p. 121; (٥٥)
Masson, la Hstoire du Commerce Français, P. 311.

Masson, La Histoire du Commerce Français, P. 570 (٥٦)

ولمعرفة المزيد عن النفوذ الروس بين أمراء المماليك فى فترة سابقة قليلا اقرأ

Lusignan, "Ahistory of the Revolt of Ali Bey

Ayalon, "Studies in al - Jabarti, I P. 278, on Africans see p. 315 (٥٧)

Gabriel Guémard, Aventuriers Mamluk de l' Egypte, pp.1-43 (٥٨)

سوف نبحث هذا الموضوع فى الجزء الخاص بفترة الغزو الفرنسى.

E.R.J. Owen, Cotton and the Egyptian Economy, 1820 - 1914, p. 15. (٥٩)

وهناك عقبة رئيسية تواجه جمع الضرائب، إن مايصل الحكومة فعلا ٢٠٪ من الضرائب.

A.G. Politis, L'Hellènisme et L'Eegypte Moderne, 1,92 - 94 (٦٠)

Guémard, Aventuriers Mamluks de l 'Egypte, P.22 and Passim. (٦١)

Citizen Andréossy "Extract of A Report Areport., Relative to the manufacture (٦٢)
of the Saltpetre and Gunpowder of the Country, in Memoirs Relative to Egypt, pp. 39, 42 - 43

لقد عرضنا القليل من التفصيلات بخصوص صناعة البارود، حيث أن هذا الموضوع خارج تماما عن خطة البحث، فقد عرضنا له فقط من أجل توضيح مظهر التخلف فى المهارة بين قوم وصلوا الى أقصى درجات التحلل ص٤٤.

Gabriel Guémard, une Ouevre Française: Les réformes en Egypte d' Aly - Bey (٦٣)
El. - Kebir á Mehemet Ali 1760 - 1848, pp. 63 - 64.

Ayalon, "Studies in Al - Jabarti I" p.302 (٦٤)

Palmer, Twelve who Ruled, p. 237 (٦٥)

لقد كانت الأسلحة التى تستوردها مصر مصنوعة فى سانت إتيين .St. Etienne

André Raymond, "Essai de geographie des quartiers residence aristocratique au (٦٦)
Caril au XVIII ième siècle" Journal of the Economic and Social History of the Orient, (1963):58- 102,esp p.79.

G. Domn, "le Carosse de Mohamed Bey, "Bulletin de L' Institut de L' Egypte(٦٧)
8(1926):168 169.

ويبدو أن اسم «أبو الدهب»لايرجع إلى مناسبة المركبة الذهبية إنما يرجع إلى إفراطة فى حب الرفاهية.

G. Guémard "De L'armement et de L'equipment des Mamlouks, "Bulletin de (٦٨)

L'Institut de L' Egypte 8(1926): 8,10,12

V.J.Parry, "Djarid" Encyclopedia of Islam, 2d ed, I532

ان الطريقة التى كان المماليك يدفعون لنفقاتهم الجديدة، تحتاج حاجة الى دراسة منفصلة لم يقدم عليها أحد حتى الآن، وكثير من المماليك انغمسوا فى التجارة كما يبدو ويجلاء من الأسماء التى بالوكلات، كما سجلها على مبارك فى :الخطط التوفيقية الجديدة"ح٢ ص٣٥، أومن الدراسات حول الوقفة(الأوقاف – المترجم) التى قامت بها عفاف لطفى السيد مارسو وعنوانها:

"A Socio - Economic Sketch of the Ulamà of the Eighteenth Century"

Colloque Internationale sur L'Histoire du Caire,pp.313.321:

وأيضا فى بحثها حول محمد افندى البكرى(توفى ١٧٧٩م)تكشف أنه كان يتقاضى مرتبا كرجل عسكرى. كما كان يعمل فى نفس الوقت فى تجارة البن.

(٦٩) Raymond, Artiaans et commerçants au Caire, II,401./

أشار ريمون إلى انه بعد عام ١٧٧٦ كان أكثر من ثلث التجار الأثرياء من الأجانب ، كما أشار فى مكان أخر إلى أنهم كانوا يحتكرون السلع الهامة للتصدير مثل «senna (السنامكى)ص ٦٢٢-٦٢٣). كما اشار ريمون أيضا إلى الفرق المتناقص بين نسبة الربح للاستثمار فى مصر بمقارنتة بمعدل الربح فى أوربا. وقد شعرت أسرات التجار الأجانب بهذا الفرق، من أمثال أسرة Dou و Borelly - Rboul. ومن هذه الناحية تقدم مصر قبل نحو قرن من الزمن إرهاصا للنموذج الذى قدمه سمير أمين فى كتابه(Accumulation on a World Scale 1,102-103) كسمة خاصة للعالم المتخلف. وبخصوص الزواج الداخلى انظر ريمون فى Artisans et Commerçants au Caire, 11,414--415,684.

(٧٠) Raymond, Artisans et Commerçants au Caire, II, 412, 414 - 415,578 - 582.

(٧١) Ibid I 194, II 461 - 462.

(٧٢) Ibid., I, 291 - 300.

(٧٣) وحول الرأسمالى فى مواجهة الإقطاعى، Ibid, 11, 406 - 407, I,212,234,236

وحول عقلية التاجر فيما يختص بالعمل فى الالتزام. أنظر حـ٢ صـ٧٢٢. لقد كان هناك قوى موضوعية تدفع هؤلاء القادرين على التوسع فى ملكية الأرض، حيث كان ريع المحلات التجارية فى المدينة آخذا فى التدهور بعد عام ١٧٨٩، كما جعل «الحلوان» تغيير الحائزين أمرا صعبا (أنظر حـ١ صـ٢٦٨ - ٢٧٠).

(٧٤) نفس المصدر السابق حـ١، صـ١٧٥ , ٢٩٩ - ٣٠٠ Raymod Artisans et Commerçants

(٧٥) Terence Walz "The Trade Between Egypt and Bilad As- Sudan99"

توضح الدراسة مدى ارتفاع أسعار العبيد الذين يعملون بالبيوت فى أواخر القرن الثامن عشر.

(٧٦) Raymond, Artisans et Commerçants au Caire II, 406 - 412.

(٧٧) الروزنامجة هى الإدارة المالية المركزية. ورئيس الروزنامة يطلق عليه الروزنامجى «الاقتصاد

والإدارة فى مصر فى مستقبل القرن التاسع عشر صـ٤٢٩ ترجمة د. أحمد عبد الرحيم مصطفى» - المترجم.

(٧٨) عبد الرحيم عبد الرحمن «دراسة نصية لكتاب هز القحوف فى شرح قصيدة أبى شادوف المجلة المصرية للدراسات التاريخية مجلد ٢٠، ١٩٧٣ صـ٢٨٧ - ٣١٦.

Stanford Shaw, Landholding and Land Tax Revenues in Ottoman Egypt, ed.. P.M. Holt, pp. 91 - 103

(٧٩) عبد الرحيم عبد الرحمن «الريف المصرى فى القرن الثامن عشر» يعالج هذا الكتاب الصناعة الريفية والتجارة التى تقوم بدور المنفذ لرأس مال المدينة.

(٨٠) Raymond, Artisans et Commeçants au Caire II 421 - 423, 427.

(٨١) Marsot, "A Socio - Economic Sketch of the Ulamá," pp. 313-321. Shaw, Ottoman Egypt, p. 98' Raymond Artisans et Commerçants au Caire,II 421 - 423)

ويؤكد ريمون أن الارتباطات المباشرة للعلماء كانت فى معظم الأحوال مع صغار التجار.

(٨٢) Marsot, "A Socio Econmic Sketch of the Ulama" PP. 4-8

الطرق الصوفية علاقات بطوائف الحرفين وخصوصا مع الفقراء منهم.

Raymond, Artisans et Commerçants au Caire II,437.439,441.

(٨٣) André Raymond, "Tunisiens et Maghrebins au Caire au dix-huitiéme siecle," Les Cahiers de Tunisie 7 (1959): 336-371, see esp. P. 360.

كشف ريمون فى هذه الدراسة التى تتناول المغاربة عن العلاقة الوثيقة بين أصحاب المراكز التجارية والدينية.

(٨٤) George Baldwin, Memorial relating to the trade in slaves," P.2.

يقدر بولدون تجارة السودان بنفس هذه القيمة (مثل تجارة المغرب)، بينما يقدر تجارة مكة بنحو ثلاثة ملايين من الجنيهات، والتجارة السورية بنحو خمسين ألف جنيه (٥٠٠٠٠ جنيه) لا يمكن فصل تجارة مكة عن مضاربات كثير من الطوائف، لذلك فإن هذا الرقم يدعو للحيرة بعض الشئ.

(٨٥) Raymon, "Tunisiens et Maghrebins au Caire PP. 353-354.

(٨٦) John Burkhardt, Arabic Proverbs, or the manners and Customs of the Modern Egyptians, P.183

نشر هذا الكتاب عام ١٨١٧ عندما اكتشف الكاتب أن نخبة الجالية المغربية كانت متماسكة، وأن كلمة مغربى كانت تستخدم كتعبير عن الأمانة التجارية، وهذه سمة عرف بها المغاربة.

(٨٧) Raymond, Artisans et Commerçants au Caire I I,383,386.

(٨٨) Ibid., I,283 ff. 238 - 239.

(٨٩) Ibid., II p. 379,1,215

(٩٠) André Raymond, "Problemes urbains et urbainisme au Caire au XVIIieme

siecle" in Colloque Internationale sur L' Histoire du Caire, PP. 353-373 xvIIIieme

هذه الدراسة تستثنى ميناء بولاق اللى كان يحظى دائما بالرعاية.

(٩١) Ibid., P.B.

(٩٢) Raymond, Artisans et commerçants au Caire, II, 215, 266, 558.

وأقوى دليل على تدهور الطوائف هو تدهور الفتوات، وكانت آخر وثيقة عن الفتوات مؤرخة فى عام ١٧٧٣م (Ibid. ii 524 - 543) أما عن دور الحرفيين الأقباط داخل الطوائف الإسلامية فكان ضعيفا. .(Ibid, II, 459, 527)

(٩٣) Andre Raymond, "Quartiers et mouvements populaires au Caire à la fin du XVIII siécle," in Political and Social Change in Modern Egypt, ed. P.M. Holt, pp. 104 - 116, esp. pp. 110 - 111.

(٩٤) Ibid., 107 - 108;

André Raymond, "Deux Leaders Populaires au Caire à la fin du XVIII et au début du xix siécle, "La Nouvelle Revue de Caire1 (1975): 281 - 298.

أما عن مدى جاذبية الطريقة البيومية لعناصر الطبقة الدنيا فقد كان قطاع الطرق بالتحديد من أهم الموالين والمتحمسين لها، وكذلك السقاءون

أنظر W. A. S. Khalidi "Bayyumiya." Encyclopedia of Islam, 2d., ed., 1.151-1152

أما الطبقة الوسطى فقد كانت تستهجن وترفض تطرف الطريقة البيومية فى إظهار الوجد الصوفى.

(٩٥) Raymond, "Quartiers et mouvements Populaires au Caire," P.115.

(٩٦) Raymond, "Problemes urbains et urbainisme au Caire," P.19.

(٩٧) Maxime Rodinson, Islam et Capitalisme, PP. 68-68

كان هناك ٢٠٠٠ ألفان من عمال النسيج بالمحلة الكبرى، ٦٠٠ ستمائة عامل فى بنى سويف، ٢٥٠ ومائتان وخمسون فى قنا. (Owen, Cotton and the Egyptian Economy ,pp, 12 - 13)

(٩٨) Citizen Girard,"Remarks on the Management and the produce of the Land in the Province of Damietta, in Memoirs Relative to Egypt, I 393 -417 Olivier, Voyage dans L'empire Othman,II, 167, Amin, Accumulation on a World Scale, I, 149- 150.

(٩٩) Shaw, Ottoman Egypt, pp. 142-143.

(١٠٠)خليل شيبوب، «عبد الرحمن الجبرتى ص١٠ - ١١»

(١٠١)عبد الرزاق البيطار، «حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر ح١ص٥٣٤

(١٠٢) Masson, La Histoire du Commerce Français p. 597.).

(١٠٣) Politis, L'Hellènisme et L'Egypte Moderne,I99. Masson, La Histoire du Commerce Français p. 604

(١٠٤) Masson, La Histoire du Commerce Français pp.467, 597..)

إن وجود موظف جمارك سورى مسيحى فى دمياط ساعد بلاشك الفرنسيين.

(١٠٥) J. Heyworth., Dunne, Introduction to the History of Education in Modern Egypt, pp. 22, Afaf Lutfi Al - Sayyid Marsot, "The political and Econonic Functions of the Ulamà in the 18th Century," Journal of the Economic and Social History of the Orient 16 (1973): 154.

(١٠٦) Heyworth - Dunne, History of Education in Modern Egypt, pp., 88, 333.

(١٠٧) Rivlin, Agricultural Policy of Mohamed Ali, - p.p. 609

(١٠٨) Politis,L`Hellénisme et L'Egypte Moderne, 1127.

(١٠٩) Copies of Originaal Letters From the Army of General Bonaparte in Egypt, p..7.

(١١٠) Ibid, p 100, Politis L`Hellènisme et L'Egypte Moderne, I, 127.

(١١١) Politis, L`Hellenisime ed L Egypte, Moderne, I,142.

(١١٢) Guèmard, Une Ouevre Française, pp.69-72

(١١٣) Matti Moosa, "Napoleon, pp. 41,52-54.

(١١٤) Matti Moosa, Napoleon's Islamic Policy in Egypt," Islamic Quarterly 9 (1965)103-116,esPP.III no,2.

(١١٥) Terence Walz, "Notes on the African Trade in Cairo, 1800 - 1850., Annales Islamologiques 11 (1972): 266, 269 - 270

يؤكد الكاتب أن قوافل دارفور كانت تأتى بكميات كبيرة من المنتجات الإفريقية تشمل ريش النعام والعاج وليس فقط الرقيق. ويشير Shaw فى كتابه Ottoman Egypt صـ١٥٦ أنه كان هنا انخفاض فى أرباح تجارة الرقيق خلال الاحتلال الفرنسى لمصر، ولكن يجب التنويه إلى أن هذا الانخفاض لم يكن قاصرا على تجارة الرقيق ويبدو من ذلك أنه بينما يحاول الاحتلال أن يأخذ جانب الطبقة الوسطى فإنه كان يعمل فعلا على تمزيقها.

(١١٦) Shaw, Ottoman Egypt, P. 156.

(١١٧) M. Abir, "The Arab Rebellion of Amir Ghálib of Mecca, 1788 - 1813," Middle East Studies 5 1972: 191 - 194.

الأمير غالب كان عازما على قبول المعونات المالية الفرنسية تعويضا عن خسارة التجارة، وأن يرسل المؤن إلى نابليون حتى يمكن أن يوجه همه الرئيسى إلى التهديد الوهابى.

(١١٨) عاد بعض المماليك بعد أن دفعت زوجاتهم مبالغ كبيرة باعتبارها فدية عنهم وتسمى Safe-guard . وحصل الفرنسيون نحو ٤٩٠,٠٠٠ أربعمائة وتسعون ألف جنيه بهذه الطريقة، ولكن ليس

هناك ما يشير إلى أن المماليك العائدين استطاعوا تحقيق مطالبتهم بأرضهم السابقة. انظر إبراهيم المويلحي في L'Enregistrement de la Propriété en Egypt durant l'occupation française," Bulletin de L'Egypte 30 (1946): 199

(١١٩) Ibid., P. 208

(١٢٠) Rivlin, Agricultural Policy of Mahamed Ali. pp. 40 - 41.

(١٢١) Owen, Cotton and the Egyptian Economy, p. 14

كان هذا الفشل مريرا بالنسبة للفرنسيين لأنهم، حتى خلال الوقت القصير الذى كان فيه العلماء الفرنسيون يعملون فى مصر اكتشفوا عددا جديدا من الامكانيات التجارية عززت الفكرة الجذابة عن البقاء فى مصر. لقد أثبت العالمان برتوليه، ودسكوتيل Berthollet, Descotils أن الحنه وهى سلعة مربحة فى التصدير بالنسبة لمصر يمكن أن تكون مربحة لو استخدمت فى صياغة الصوف كما أنه لو تم بعض التحسن فى عملية تكرير السكرالمحلى فسوف يصبح السكر مربحا تماما.

انظر : Olivier, Voyage dans LEmpire Ottoman, II 171 - 173.

(١٢٢) Guémard, Aventurier Mamluk de L'Egypte, p. 37. See also Omar Toussoun, La Fin des Mamelouks," Bulletin de L'Institut de L'Egypte 15 (1933): 187 - 205, P. 189.

لقد حصرت تقارير الرحالة فى تلك الفترة عدد المماليك الذين كانوا من أصل ألمانى أو من كاتالونيا بأسبانيا أو من ايطاليا وصقلية، تحولوا جميعا إلى الإسلام وخدموا فى بيوت مختلفة. ويذكر طوسون أيضا أنه بعد إنسحاب الانجليز من مصر عام ١٨٠٧ تحول عدد من المسجونين الإنجليز إلى مماليك.

(١٢٣) Rivlin, Agricultural Policy of Muhamad Ali. Chap. 2.

(١٢٤) Owen, Cotton and the Egyptian Economy, pp. 17 - 19

كان اليونانيون من أنشط العناصر فى تنمية التجارة التى اتبعها محمد علي. وهم الذين وضعوا أساس التجارة البحرية لمحمد على ١٨٠٩ - ١٨١١، كما فعلوا أيام مراد بك من قبل. وكان بعض اليونانيين يعرفون محمد على منذ أيام شبابه فى قوله، ومثال ذلك تجار الدخان السابقين إخوان توسيزا "Tossizza brothers" والذين خدموه فى مصر من خلال إمكاناتهم المختلفة، وهناك أيضا اثناسيوس لازولى (Athanasious Lasulli)، چان أنستاسيوس (Jean Anastasios) كما قدم محمد على الحماية للجالية اليونانية خلال حرب الاستقلال اليونانية عندما أمره العثمانوين أن يبيد اليونانيين فى اليونان. والحقيقة أن محمد على أتاح لحركة الاستقلال اليونانية أن تنشط فى القاهرة والاسكندرية.

أنظر: Politis, l'Hellènisme et L'Egypte Moderne 168.

(١٢٥) John Burckhardt, Notes on Bedouins and Wahabys, pp. 344 - 345.

(١٢٦) Ernest Missett to the Foreign Office, Cairo (January 12, 1814), British Foreign Office (FO 24/10).

لقد اكتشف نفس المصدر مبكرا إمكانية عقد تحالف بين الوهابيين والمماليك.

Missett to the Foreign Office (Fo 24/4), John Burckhardt, Travels in Arabia, P. 261.

(١٢٧) Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians p. 340.

(١٢٨) Owen, Cotton and the Egyptian Economy, p.20.

وهناك مصدر معاصر يسجل أنه من بين الثمانمائة فرنسى الذين هجروا الجيش وتحولوا إلى الإسلام نستطيع أن نحصى منهم ٨٠ ثمانين فقط عام ١٨١٨، أما الباقون فقد قتلوا فى الحروب أو ماتوا فى وباء الطاعون. لقد اشتكوا من تأخر روايتهم. لقد مات قائدهم عبد الله وهو من تولوز Abdullah of Toulouse كما كان رجلهم الثانى سالم وهو من اڤينيو Salim of Avignon على وشك الموت.

المصدر : Count de Forbin, Travels in Egypt, Being a Continuation of Travels in the Holy Land, p.15

وهناك شك فى أن أكفا العناصر من هؤلاء الفرنسيين قد تركوا رتبهم المملوكية ليدخلوا ميدان التجارة أو يلتحقوا بالبيرقراطية الجديدة فى الجيش. أما الذين حاولوا استعادة سيطرتهم عن أرضهم بعد إلغاء نظام الالتزام، فغالبا ماباءوا بالفشل.

(١٢٩) Anwar Abdel Malek, Ideologie et Renaissance nationale de L'Egypte mod-erne, pp. 232 - 234,"

صالح مرسى «ثورة العميان» الهلال عدد ٧٨ سنة ١٩٧٠: صـ٧٦ – ٨٤.

(١٣٠) عبد الرحمن الجبرتى، عجائب الآثار فى التراجم والأخبار حـ٤ صـ١٦١.

(١٣١) Rivlin, Agricultural Policy of Muhamad Ali pp. 54, 56.

الفصل الثانى

الإطار الدينى لصحوة القرن الثامن عشر

صاحب الازدهار التجارى صحوة دينية عظيمة ، لم تؤثر على المماليك والطبقات الوسطى وحدهم، بل أثرت أيضا على طوائف الحرفيين.

واتخذت حركة البعث هذه شكل الانخراط من جديد فى الطرق الصوفية . كما مارست الطرق الصوفية القديمة نشاطا مكثفا فجأة ، فارتفع عدد أعضائها ، ولعبت أدوارا هامة فى الحياة الثقافية والاجتماعية . كما ظهرت طرق جديدة خصوصا بين الطبقات الدنيا . ويتناول هذا الفصل بالدراسة الصحوة الصوفية كظاهرة اجتماعية اقتصادية وأيضا كظاهرة دينية ثقافية . وإذا كانت " الطريقة " الصوفية ظاهرة اجتماعية اقتصادية فقد برزت خلال الصحوة باعتبارها شكلا للمؤسسة الاجتماعية الخاصة بالطبقات الوسطى والعليا خلال فترة التحول من مجتمع يتكون من طوائف العصور الوسطى إلى مجتمع قائم على البنية الطبقية الحديثة. والمقصود بالشكل هو أن دراسة " الطرق " الصوفية القائمة تبين أن بنيتها تقترب إلى حد كبير من الواقع الاقتصادى والاجتماعى القائم فى ذلك الوقت، كما أن وسط هذه الطرق كان يمثل البؤرة النشطة للحياة الاجتماعية والثقافية فى المجتمع ، أما عن الطبقات الدنيا فإن " الطرق الصوفية " الشعبية كانت درعا أضيف فى وقت أخذت فيه طواف الحرفيين فى التآكل(١). وكانت الفترة بين عامى ١٧٦٠ ، ١٧٩٠م هى قمة نشاط "الطريقة" التى تنتمى إلى الطبقات العليا أو الدنيا حسب معايير ذلك الوقت والتى تتمثل فى القيادات البارزة والكتابات الهامة . أما بعد هذا التاريخ فقد أخذت الفجوة المتنامية بين الأغنياء والفقراء فى تحطيم التضامن داخل " الطريقة الصوفية ". ونقدم هنا تجربة عبد الله الشرقاوى الشهيرة بشئ من التفصيل كنموذج لهذه العملية.

كانت مصر تعيش مجتمع العصور الوسطى حتى بداية القرن الثامن عشر، تسود فيها مجموعة من المؤسسات تقوم كل منها على الاكتفاء الذاتى، وتتميز ببنية رأسية فشيخ طائفة من الطوائف أو مفتى مذهب من المذاهب ، كان يتولى قيادة أو يرأس هيئة إفتاء

هذا المذهب، وكان يقوم بدور الوسيط بين أعضاء مؤسسته من جانب وباقى المجتمع من جانب آخر. ثم ضعف نفوذ هذه المؤسسات المتكاملة فى المرحلة الأخيرة من فترة الازدهار التجارى ولكن دون القضاء عليها أو إحلال البديل.(٢) فاستمر الأزهر، كما استمرت طوائف الحرف، ولكن هناك شعور عام داخل هذه المؤسسات بالحاجة إلى المشاركة فى التكوينات الاجتماعية التى عكست بشكل أوضح الموقف الاجتماعى المتغير. فمثلا لم يعد الحرفيون أو بعض جماعات التجار أو بعض الطوائف العرقية المعنية، أو المقاتلون من المماليك الذين ينتسبون إلى بيت معين، لم يعد كل من هؤلاء جزءا من المنظومة التى ينضوى تحت لوائها. إن قيام البنية الطبقية الحضرية والتى جلبت الثروة أو وعدت بها البعض دون البعض الآخر وعلى آسس جديدة، جعلها فى حاجة إلى إضفاء الشرعية عليها.

ولعبت هذه الحقيقة دورا ضخما فى صحوة " الطريقة الصوفية ". إن التمييز الجديد على أساس اقتصادى عبر عن نفسه لأول مرة فى تلك الفترة بعمران ضواحى المدن ، حيث الثروة - وليس المهنة أو الأصل، هى المعيار الوحيد للتواجد فى هذه الضواحى.وكانت البنية الداخلية فى " الطريقة الصوفية " تعكس هذا التحول. أقول بذلك استنادا إلى المادة المتوفرة فى المصادر التاريخية حول حياة متصوفين معينين فى تلك الفترة، واتخذتُ من تلك المعلومات مادة أولية اعتمدت عليها أكثر من اعتمادى على المخططات المثالية المجردة التى سجلها المريدون من أتباعهم فى كتيبات صغيرة فى القرن التاسع عشر. أما عن الأعمال الأخيرة التى كثيرا ما يستشهد بها العلماء عادة فتقدم صورة للترابط العضوى للطرق والتنظيم الداخلى المنطقى الذى يبدو قائما على أساس التماثل . وتعكس الكتابات الأخيرة - حقيقة - البنية الثابتة للطرق الصوفية فى القرن التاسع عشر.

وبالتركيز على الأدلة التاريخية المعاصرة نجد أن النخبة من الطرق الصوفية تتكون من مجموعة من الأثرياء يحيطون بشيخ الطريقة ، الذى غالبا ما يكون ثريا أيضا. وهناك عدد قليل من " المثقفين الخُلص " يحملون آراء متوافقة يحظون بالرعاية.أولئك الأعضاء البارزون فى الطريقة يشكلون خليطا من المماليك وأثرياء التجار والعلماء وبعض رجال الادارة العثمانية وغيرهم ويبدو أن هؤلاء الأعضاء البارزين شكلوا أحيانا قيادة جماعية للطريقة ، وذلك استنادا إلى حوادث معينة وأدلة مكتوبة. وأحيانا كان أعضاء هذه القيادة يخفون شخصياتهم وراء تنظيم تحت قيادة " شيخ " الطريقة، بحيث تصبح العلاقة بين "المرشد والمريد" وبينه وبين الأعضاء الجدد مفهومة بصورة تقليدية. وزاد التوتر بين المستوى الرأسى والأفقى عندما فرضت البنية الطبقية توترات شديدة بشكل متعاظم على أداء الطريقة الصوفية لوظيفتها.

وعند نهاية القرن الثامن عشر أصبح من الممكن فهم وإدراك مغزى التوترات التى ألمت ببعض النخبة من الطرق الصوفية. وإذا كان «الشيخ» لا يتخلى عن موقعه فى الأزهر، كما كان يحتفظ بمكانه فى الطريقة الصوفية التى ينتمى إليها، فإن سلوكه فى مواجهة هذه المؤسسات كان يمكن أن يتبدل إذا دخل فى بعض العلاقات الاجتماعية من خلال اعتبارات طبقية . أما الطرق الصوفية الشعبية فقدبدت تسير فى الطريق المغاير منذ منتصف القرن الثامن عشر . وابتداءً كان دور «الشيخ» فى الطريقة الصوفية الشعبية أكثر أهمية ، كما كانت تعزى إليه أحيانا قوى خارقة، كما كانت تتاح له بعض الفرص للقيام بدور القائد السياسى . وبحلول عام ١٧٩٨م أصبح دور هؤلاء الشيوخ أكثر محدودية.

ونحن نتساءل من أى زاوية يمكن أن نتناول الطريقة الصوفية بالدراسة باعتبارها وحدة اقتصادية اجتماعية ؟لابد أن يكون المرؤ مستعدا للتسليم بصعوبة الوصول إلى أدلة قوية لدعم هذه الحقيقة: فلا توجد قوائم بأسماء أعضاء الطريقة ، ومن الصعب أن نتحقق من الحجم النسبى لكل هذه الطرق المتعددة. وبالإضافة إلى ذلك، وحيث أنه لا يوجد إلا أمل ضئيل فى العثور على مثل هذه الوثائق ، فإن أقصى ما يمكن أن نأمل فيه هو الوصول إلى مزيد من المعلومات عن طريق الوصايا وسجلات الملكية التى يمكن أن تلقى الضوء على طبيعة وحجم ثروة الطريقة الصوفية.

ورغم ذلك فيمكن التغلب على هذه المشكلة . فإذا تناولنا الشخصيات الشهيرة كجماعة واحدة فإن أخبارهم سهلة المنال . وعلينا أن نتناول الطريقة الصوفية باعتبارها جماعة يعتبر درجة تناسق أفرادها ، وسلوكهم ، ودرجة ترابطهم، إنما هى من معطيات عصر معين، ونحن نلم ببعض المعرفة عن هذا العصر. والافتراض الشائع أن الطرق الصوفية الشعبية كانت ضخمة بأعدادها الغفيرة من عامة الناس. أما عن حجم الطرق الصوفية التى تضم الصفوة مثل البكرية الخلوتية والسادات الوفائية، والتى تحددت هويتها من خلال هذه الدراسة على أنها من أهم الطرق التى حظيت بتأييد ورعاية الطبقة العليا والطبقات الوسطى الغنية فكان أصغر بشكل واضح وكانت هذه الطرق تمثل استمرار المجالس المحلية والتى أصابها شىء من التغيير فى ظروف الحماس الدينى الجديد على يد بيت الصديق والسادات العريقين.

والمشكلة المحددة لهذا الفصل - إذن - هى تحديد العلاقة بين الطريقة الصوفية والتاريخ الاجتماعى للفترة، ونتجه أولا إلى الطرق الخاصة بالنخبة ويبدو أن نخبة المثقفين الاسلاميين أعادت بناء نفسها عندما أخذت الطبيعة الطائفية للمؤسسات الاجتماعية تتداعى عند نهاية «العصور الوسطى» المصرية باستخدام الطريقة الصوفية كسد منيع فى مواجهة الايديولوجية الجديدة للبورجوازية الفردية والنفعية.

وقد بينا نتيجة ذلك على أعضاء هاتين الطريقتين. فبالنسبة لذوى المكانة العليا، فإن جاذبية الروابط الاقتصادية الجديدة قادتهم الى القبول بهذه «الايديولوچية» الجديدة التى أثرت على التضامن القديم للطريقة الصوفية. وحيثما حدث هذا كان التضامن الدينى يتدهور، ويحل بدلا منه المزيد من الولاءات الدنيوية بشكل واضح. ويمكن أن نشهد ذلك فى وصف الجبرتى لحالة الشرقاوى وأتباعه. ويتضح أنه بالرغم من أن الطريقة لم تكن بشكل عام مؤسسة طبقية تماما، إلا أنها كانت تتطور بثبات فى هذا الاتجاه.

كيف أثرت هذه التحولات فى الطريقة الصوفية على رسالتها الثقافية والدينية؟ ويمكن أن نجد المادة الأساسية فى مثل هذه الموضوعات فى الكتابات الدينية التى تركها المتصوفون خصوصا فى ميدان «الحديث»، وفوق ذلك وقبله فى الأدعية التى تتضمنها الشعائر، فقد كان هناك إحياء ضخم للاهتمام بدراسات «الحديث» من البكرية والوفائية والطرق الصوفية الأخرى. ونجد فى دراسات «الحديث» هذه وفى كتب التفسير والشروح التى كتبها الصوفيون - بصورة مباشرة أو غير مباشرة - تعليقات توضح العملية المعيارية التى بمقتضاها استطاع الصوفيون أن يسايروا الواقع الاقتصادى والاجتماعى القائم. فأثيرت القضايا المتعلقة بالتجارة والربح فى العديد من شروح الحديث، فتشير هذه الشروح مثلا إلى أن «التوكل» - وهو الثقة بالله الذى يتخذ عاده صورة الابتعاد عن الأعمال الدنيوية - لا يقف عقبة فى طريق النشاط المربح. وكان ذلك بشيرا بموقف ثورى. وتضمنت كتب أخرى تأكيدا لنقاط معينة لم تكن موضع اهتمام فى كتب الحديث المتقدمة والمتأخرة. ولكن الموضوع الذى كان موضع الاهتمام فى هذه الفترة هو ضرورة أن تكون سلسلة رواه الحديث موصولة بأولها. ولم يكن ذلك جديدا، ولكن التأكيد عليه فى تلك الفترة يشير إلى محاولة الصوفيين الاحتفاظ بقبضتهم على الطرق فى مواجهة الطرق الصوفية الشعبية النامية التى وجدت بدورها فى «الحديث» ما يبرر معتقداتها الخاصة. ولهذا السبب عالجنا دراسة الحديث فى هذا الفصل وليس فى الفصل الخاص بالأعمال الثقافية. إن دراسات الحديث لم تكن مجرد عمل ثانوى أو انعكاسات للعصر، ولكنها جزء لا يتجزأ من الوعى الدينى الجمعى، تؤدى دورا مساويا لدور «الذكر والإنشاد». وكان الكتاب مدفوعين بالحماس الدينى، فأحيانا يحرزون نتائج ذات مستوى علمى طيب ولكنهم مثل المقرئين والمرشدين فى حلقات الذكر، فيمكن اعتبار عملهم جزءا من عمل ضخم. ولتطبيق المناهج «الحديثة» على دراسة «الحديث» (خصوصا تلك الدراسات التى تعالج أى كتاب باعتباره من كتب الأدب) فإن هذه المناهج تجعل التمييز الفاصل بين الشريعة والثقافة غير واضح . ولا تتساوى كل الأعمال من حيث ارتباطها بمجتمعها . وكما سنوضح فإن دراسات «الحديث» كانت قوة توحيدية أسهمت فى التطور التشريعى الداخلى فى التاريخ الإسلامى.

إن المغزى الروحى للطريقة الصوفية باعتبارها «أصولية» أو «شعبية»[(٤)] يمكن أن يعاون إلى حد ما فى تحليل الطرق الصوفية جزءا من التاريخ الاجتماعى[(٥)]. ورغم أن هذه المصطلحات لا تحمل بداهةً أية نتائج معيارية أو اجتماعية، إلا أن الطرق الصوفية يمكن أن تطرح نوعا ما من الخريطة الاجتماعية. وهناك منهج آخر للطرق الصوفية مفيد للمؤرخ الاجتماعى للدين، فيمكن لهذا المؤرخ أن يدرس طريقة التعبير عن المعتقد وهل هو تعبير بأسلوب نشط وحيوى أم هو تعبير هادىء خامل، وهل هذا التعبير ملتزم بالسنة. إن هذه الدراسة محاولة لتناول الموضوع بكلا المنهجين.

وقد وجد داخل الطبقة الاجتماعية الواحدة اتجاهات دينية مختلفة، تجسدت فى طرق صوفية مختلفة . وسوف ندرس هنا اتجاهين متعارضين أساسيين يتمثلان فى الطريقة البكرية والطريقة الوفائية. أما الأولى فهى حركة يقودها التجار بشكل مباشر، أما الثانية فقد اعتمدت على رعاية ومساندة الطبقة العليا من التجار. وبينما كانت كل من الطريقتين تشارك فى الإحياء الثقافى، كما اكتسبت الطريقتان ثروة لا تقدر خلال ازدهار النشاط التجارى، إلا أن اتجاهاتهما الصوفية فى أصول الدين قد اختلفت. لقد كان لكل من الحركتين إنتاج عظيم فى الحديث، كما أن الحديث أفادهما كوسيلة فى الحوار والجدل.

وهناك دراسة رائدة للتصوف فى مصر تميز الفوارق بينهم على النحو التالى: قد تحتاج الروح .. عند المحافظين من العلماء المتمسكين بالشريعة إلى الهدى من خلال: (أ) الاشراق (ب) الجلاء. وكان الأول طريق الوفائية، أما الثانى فطريق البكرية.[(٦)]

الطريقة الساداتية الوفائية:

هى الطريقة التى قامت بأكبر وأهم نصيب فى حركة الإحياء الثقافى فى القرن الثامن عشر . وكانت هذه الطريقة نسيرا دائما للطبقات العليا ، كما كانت على علاقات اجتماعية متناسقة مع هذه الطبقات ، مما عاد عليها بالمزايا المادية فى كل الظروف . لقد تكونت هذه الطريقة من مجموعة صغيرة من المثقفين المشهورين ، والذين عاشوا على الرعاية التى كانوا يتلقونها من مصر ومن الخارج أيضا. والسمة الخاصة التى تميز بنية هذه الطريقة تستمد من الاحترام الروحى المطلق الذى يدين به الأعضاء إلى «شيخ» الطريقة محمد أبى الأنوار، ولا شك أن هذا التبجيل المطلق يرجع فى أحد جوانبه المختلفة إلى حقيقة هذه الرعاية[(٧)].

والعلاقة بين «المريدين» وبين «شيخ» الطريقة، صاحب الشخصية الكازمية، كانت تتحدد فى أحد جوانبها فى الطقوس التى تقام فى حفلات «التكنية»، حين كان يمنح الأعضاء أسماء تشريفية. أما المظاهر الأخرى للنظام الداخلى فى الطريقة فلا يتم التمسك بها بنفس الدقة والصرامة. والفكرة الأساسية فى فكرهم الصوفى، والتى تؤكد عليها

الطريقة الوفائية، هى الدور الخاص ل «أهل البيت»، باعتبارهم رموزا جسدت حياتُهم أرقى النماذج الأخلاقية . وارتبطت هذه الفكرة بتأكيد على الفرض الدينى بزيارة أضرحة الصحابة الذين دفنوا فى مصر، ومن الطبيعى أن تكون ثمرة هذه الفكرة التأكيد على الفعالية الروحية لزيارة الأضرحة. وهذه الأفكار التى سنتناولها فيما بعد بالتفصيل، لا تخدم فقط فى دعم صورة محمد أبى الأنوار باعتباره امتدادا «للحقيقة المحمدية»، بل أيضا تخدم الطريقة الوفائية فى تميزها عن منافستها الطريقة البكرية . وبعكس التركيز على أهل البيت عند الوفائية ، فإن الطريقة البكرية، وكما يوحى بذلك اسمها، تزعم أن نسبها الروحى يمتد إلى الخليفة " أبو بكر " فى عهد الراشدين(٨). واتسعت زيارة أضرحة «الصحابة» فى كتابات البكرية، بحيث تضمنت أشخاصا آخرين فى الفترة المتأخرة . وبمعنى من المعانى فإن عامل التنافس أو التعايش خلال فترة طويلة من الزمن يفسر اختيار الدوافع المتعارضة. ولكن إلى جانب ذلك يوجد أيضا أساس عضوى، الأساس الذى احتفظ بالاتجاه الإشراقى الذى يتسم بالهدوء والذى يمثل البيئة الدينية التى تتلاءم مع الظروف المادية والروحية.

لقد وفدت الوفائية إلى مصر من شمال إفريقيا فى القرن الثامن واتخذت من الإسكندرية مقرا لها ثم انتقلت إلى القاهرة (٩) . وفى القرن السابع عشر وجد صالون أو مجلس الطريقة (١٠) كان موضع ثناء من الخفاجى والنابلسى لاهتمامه بالشعر، كما احتفظوا بمقر أنيق فى بركة الفيل(١١). ثم بدأ تحول الطريقة فى القرن الثامن عشر مع ظهور شيخ الطريقة " محمد أبو الأنوار السادات " الذى استطاع بشخصيته الكارزمية(١٢) أن يجذب إليه أبرز المثقفين من العالم الإسلامى، كما استطاع أن يكتسب احترام أكثر الشعراء والكتاب فى مصر فى القرن التاسع عشر بعد وقت طويل من وفاته وبعد تدهور الطريقة الصوفية . لقد كان والده تاجرا إلا أنه لم يكن ثريا. وكان لنجاح " أبو الأنوار " يرجع بشكل واضح إلى تعليمه وعلاقات عائلته، وبعبارة أخرى كان نجاحه بفضل الرعاية التى تلقاها. لقد درس على خاله شمس الدين محمد أبى الأشرف بن وفاء وآخرين فى الطريقة، كما درس على عمه عبد الخالق، ومن ثم ارتبط " محمد أبو الأنوار " بالطريقة تبعا لميلاده من كلا الجانبين أبيه وأمه(١٣). ولا يوجد الكثير فى المراجع الأدبية لذلك العصر مما يوضح لنا كيف أصبح «شيخ السجادة»، ذلك المنصب الذى ورثه عام ١٧٧٢ م / ١١٨٢هـ عن محمد أبى الأشرف. وفى عام ١٧٧٥م/ ١١٩٠ هـ كانت علاقته قائمة بالعثمانيين حتى أنه طلب الاعتمادات من «رئيس الكتاب» العثمانى عبد الرازق أفندى لترميم «زاوية» أسلافه، فصرف له الاعتمادات المطلوبة. كما عين محمد مرتضى الزبيدى ليرأس الزاوية. وكان عبد الرازق فى ذلك الوقت طالبا عند الزبيدى. وأتاحت هذه الاعتمادات الفرصة لتوسعة «الرواق الكبير» وتزيينه. ثم شيدت المنازل

والقصور حول الزاوية (١٤)، ووسع أبو الأنوار نفوذه أيضا بين المماليك فى مصر وذلك بحمايته لزوجاتهم خلال الغزو العثمانى عام ١٧٨٥ (١٥). فأنقذ بذلك مبالغ ضخمة لعدد من البكوات المعروفين كانت ستقدم فدية على زوجاتهم. وكافأه المماليك عن ذلك بتعيينه «ناظرا» لعدد من المساجد الهامـة فى مصر(١٦).

وكما ذكرنا آنفا فقد تميزت الطريقة الوفائية فى أواخر القرن الثامن عشر بتعلق أعضائها بفكرة أهل البيت. كما كانت تعاليم أهل البيت هى مصدر الروح الشعرية والتصوف عند الطريقة الوفائية، كما كان الراشدون بالنسبة للبكرية.(١٧) ويستخلص ذلك من متن " الكشكول " وهو العمل الأدبى الأساسى حول الوفائية وكتبه بهاء الدين العاملى الذى عاش فى القرن السادس عشر. ويقال أن بالكتاب قصيدة كانت هى البداية فى نشر فكرة أهل البيت(١٨).

وتقترن مقولة «أهل البيت» إلى حد كبير بعادة زيارة أضرحة الصحابة الذين دفنوا بمصر . لقد كان الصحابة هم التجسيد الأرضى للطبيعة المقدسة للنبى، الحقيقة المحمدية. إن التأمل فى الأضرحة وقت الأزمات يمنح المتأمل فورا الاتصال الروحى بالنبى، رسول الله. وكان الشيخ عبد الله الشبراوى(١٩) من شيوخ الطريقة الوفائية (توفى ١٧٥٨ م / ١١٧٢ هـ)، وكتب الشبراوى عن آل البيت، كما كتب الإدكاوى (المتوفى ١٧٦٨ م / ١١٨٢ هـ) وهو من شيوخ الوفائية أيضا فى مدح فاطمة الزهراء مستشهدا ببعض الأحاديث، وهى على مايبدو من الكتابات الشيعية(٢١).

إن المفهوم القائل بأن " محمد أبو الأنوار "إمام وأنه امتداد للحقيقة المحمدية ورد فى" الكشكول " وتكرر بصور مختلفة. وكان يشار إلى " أبو الأنوار " باعتباره «صاحب الزمن(٢٢) والعروة الوثقى» إلى غير ذلك. كما تضمن الكثير من الشعر الذى قيل فى مدحه تعبيرات مشابهه(٢٢).

لقد طور اسماعيل الخشاب، وهو شاعر صوفى، الصورة إلى مدى أبعد لم يصل إليه كاتب آخر ، فادعى أن الله مدح السادات فى القرآن، وهذا مطابق للادعاء الشيعى حول الإمامة . واتبع الخشاب فى ذلك ابن هانىء الأندلسى عندما مدح المعز لدين الله الفاطمى. وهو يعنى بذلك أن القرآن قد مدح أهل البيت عندما وصف «طهرهم وبراءتهم».

وكان الخشاب يؤمن بنظرية الشيعة عن "وصى الله" وهى الصفة التى وصف بها محمد أبى الأنوار حين قال عنه، إنه لو كان موجودا أيام النبى لصعد إلى السماء مع الحسن والحسين أبناء الإمام على(٢٣). لقد وصل الخشاب إلى مدى أبعد، فادعى أن السادات عرف «الغيب» كما اتبع شعراء آخرون نظريات مشابهة فى تمجيد أبى الأنوار . فشيخ رواق المغاربة عبد الرحمن الصفاقصى كتب قصيدة يزعم فيها أن " محمد أبو الأنوار " هو «المهدى المنتظر» (الإمام المنتظر). وادعى محمد بن شبانة أن ذرية السادات إنما ترجع إلى

الإمام على واستشهد بحديث يدعم به ذلك القول . بالإضافة إلى ذلك ادعى كاتب آخر أن زيارة السادات تعتبر فرضا يفوق فريضة الحج نفسه . وكاتب آخر يصف السادات بأنه الحارس الأمين لسر رسول الله (٢٤).

إن مفهوم «الإمامة» باعتباره امتدادا لمفهوم «الحقيقة المحمدية»، وارتباط هذا المفهوم بالتركيز على «أهل البيت»، يؤدى بشكل طبيعى إلى نقطة أخرى هامة وعقائدية، وهى فرض «الزيارات» أو زيارة أضرحة الأولياء خصوصا أضرحة «الصحابة» الذين دفنوا فى مصر. لقد عاش أدب العصر الوسيط على موضوع الزيارات . والمسلمون المحافظون والذين بينهم بلا شك الكثيرون من أهل السنة ، وهم بعيدون عن المعتقدات الخرافية، يَقْبلون مثل هذه الممارسات بسبب الروح الدينية القوية بداخلهم (التَبرُكْ) التى كانوا يشجعونها(٢٥).

وكانت زيارة الأضرحة فى مصر تمثل البؤرة الرئيسية فى النشاط الروحى والفكرى خلال القرن الثامن عشر . وتدور الكتابات عن الزيارات حول الفضائل الخاصة أو المعجزات التى تعزى إلى زيارة أضرحة معينة. واستمرت مثل هذه الدراسات فى مصر فى سياق الاهتمام المتجدد بدراسة الحديث (٢٦). وكان الشيخ محمد الصبان من أكثر المصريين الذين أثروا بكتاباتهم حول زيارة الأولياء . ونال محمد الصبان تكريم الطريقة الوفائية من خلال حفل التكنية الذى أقيم له، وعرف منذ ذلك الحين باسم " أبو العرفان " والذى يتمتع بالمعرفة الصوفية . وعند وفاة الصبان ١٧٩٠ م / ١٢٠٥ هـ قامت أسرة السادات بتكريمه، واستعادوا تمجيده لهم فى أحد كتبه، عندما تكلم عن الشرف الذى يناله من ينضوى تحت لواء الوفائية. قال الصبان : " وتلقيت طريق ساداتنا آل وفا وسقانا الله من رحيق شرابهم كؤوس الصفا عن ثمرة رياض خلفهم ونتيجة أنوار شرفهم على الأكابر والأصاغر ومطمح أنظار أولى الأبصار والبصائر أبى الأنوار محمد السادات بن وفا نفحنا الله وإياه بنفحات جده المصطفى»(٢٧).

أما عن نصيب الصبان من التعليم فكان شاملا وموسوعيا طبقا لتقاليد عصره. وركز الصبان على دراسات الحديث واطلع على المتون الأساسية لعدد من الأساتذة المختلفين. كما برز أيضا الصبان فى علوم اللغة فهى بالنسبة له مرتبطة بدراساته فى علم الحديث وقريبة منها. أما الميدان الثالث الذى درس فيه فكان العلم (علم الهيأة والميقات ، علم الفلك والهندسة، وعلم قياس الوقت) . وقد درس هذه العلوم على الشيخ حسن الجبرتى. أما المتون التى قرأها فهى الأعمال المشهورة فى أواخر العصور الوسطى والتى تشتمل على الحكمة (٢٨) . وربط الصبان فى أحد كتبه الرئيسية بين مقولة زيارة الأضرحة ومقولة فضائل أهل البيت(٢٩).

كتب الصبان يقول فى مقدمة كتابه:

" ألفت هذا الكتاب الجليل المقدار الشافى لقلوب ذوى الاستبصار العالى عن أن يسبق بمثال ، الخالى عن وصمتى الإخلال والإملال (وسميته) إسعاف الراغبين فى سيرة المصطفى وفضائل أهل بيته الطاهرين .... الباب الأول فى سيرته صلى الله عليه وسلم، والباب الثانى فى فضل أهل البيت ومزاياهم ... ، والباب الثالث فيما يتعلق بجماعة من أعيان أهل البيت الذين دفنوا بمصر ، كنت سئلت فى الكلام عليهم ....(قائمة بأسماء أهل البيت) ولا عبرة بالاختلاف فى دفن بعضهم فيها لثبوته عند أرباب البصائر كما ستعرفه، ولقد قال سيدى عبد الوهاب الشعرانى فى متنه مما من الله تعالى به على زيارة أهل البيت الذين دفنوا بمصر أى رؤوسهم ، فأزورهم فى السنة ثلاث مرات بقصد صلة رحم رسول الله (صلم) ولم أر أحدا من أقرانى يعتنى بذلك إما لجهلهم بمقابرهم وإما لدعوى عدم ثبوت دفنهم فى مصر ، وهذا جمود منهم ، فإن الظن يكفينا فى مثل ذلك (وقدمت) على ذكر ما يتعلق بهؤلاء جملة تتعلق بخصوص أمير المؤمنين على كرم الله وجهه وجملة تتعلق بخصوص زوجته السيدة فاطمة الزهراء وجملة تتعلق بخصوص ولدهما أبى محمد الحسن (وأوسعت) فى الباب الثانى فى الكلام على الإمام المهدى الصادق وابنه السيد موسى الكاظم. رضى الله تعالى عن الجميع وأماتنا على حبهم وحشرنا فى زمرتهم بجاه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم (٣٠) "

وكان من طلبة الصبان عبد الرحمن الجبرتى الذى كان يشبه الصبان فى تكوينه إلى حد ما. وجذبته فى شبابه الطريقة الشاذلية ، ونال «شهادتهم» التى تؤكد تقدمه الروحى. وفى عام ١٧٧٥ قرر أن يقوم بجولة فى ربوع مصر كى يلم بالمقابر والأضرحة فى وطنه . وتوقف فى الدلتا فى رشيد كى يدرس " الأربعين حديثا " على الشيخ أحمد على الخضرى، كما درس عليه كتبا أخرى . كما لازم مولد البدوى فى طنطا . أما أساتذته فيما بعد فكان من بينهم بعض الرحالة الصوفيين وأهمهم الزبيدى وعمر القناوى الحسينى(٣١).

وبدأت الطريقة الوفائية فى أواخر ثمانينات القرن الثامن عشر تفقد بعض تماسكها الداخلى كتنظيم، ذلك التماسك الذى كان مصدر قوتها. وحاول "محمد أبو الأنوار" تكوين تحالفات سياسية مع بعض المماليك ، كما اتبع قواعد السياسة الدولية فى علاقته بالجزار باشا. وقام اسماعيل الخشاب، وهو الشاعر الأساسى فى الطريقة الوفائية فى فترة ما بعد عام ١٧٩٠ م ، فى التعبير عن الصراعات الداخلية التى فرضت على أعضاء الطريقة. فقد قام الخشاب بتمجيد القوى التى تنتسب إلى "محمد أبو الأنوار" مبررا دعواه بأن تلك القوى تستحق السلطة، فى وقت كانت فيه قوة " أبو الأنوار " تتراجع فعلا. واتخذ الخشاب نفس الموقف فى احترامه لادعاء " محمد أبو الأنوار " بأنه المهدى المنتظر » (الإمام المنتظر) ، وهذا المفهوم لابد وأن يتضمن دورا سياسيا. ويرى الكيلانى أن "محمد أبو

الأنوار " شجع ذلك الاتجاه بهدوء، ومنح تأييده للزبيدى ، وزاد من تشجيعه رغبته فى تحقيق الدعم الداخلى للتنظيم، وقد استخدم فى ذلك الحيل المرتبطة بالطقوس الدينية أو بطرق أخرى . وكانت المهمة الرئيسية للزبيدى داخل الطريقة هى قدرته على استخدام نفوذه الفكرى فى الدعوة لأهل البيت. أما الوفائية فباعتبارها امتدادا لآل البيت، كانت تعمل حسب رأى الكيلانى من أجل دعوتها بحقها فى الحكم. وإذا احتكمنا إلى المختارات فى "اللوائح الأنوارية " فسنجد أنهم لم يسلكوا هذا الطريق فى بدء حركة الإصلاح. وربما كان " محمد أبو الأنوار " مثل القادة الصوفيين العظام المعاصرين له، يظن أن لديه قاعدة اجتماعية تدعمه داخل المجتمع، ممثلة فى طريقته الوفائية ، وأنه فى استطاعته أن يتابع بحرية تحقيق التراكم فى ثروته من خلال البنية الاقتصادية الجديدة. ربما لم يكن " أبو الأنوار" مدركا أن هذه الثروة قد تقطع عنه الدعم الشعبى(٣٢).

الطريقة الخلوتية البكرية :

وصلت إلى مصر فى منتصف القرن الثامن عشر بعثة من الفرع السورى للخلوتية. وأسست هذه البعثة طريقة صوفية تقليدية يمكن أن نطلق عليها طريقة التجار والعلماء . ومن ثم فقد تميزت عن الطريقة البكرية القديمة فى مصر ، والتى استمرت باعتبارها مجلسا أرستقراطيا(٣٣) . وكان مبدأ الإصلاح عند الطريقة البكرية الجديدة، هو فى واقع الأمر اعادة انتاج محافظ للاتجاه السنى المستمد من الشريعة عند الطريقة البكرية القديمة والطريقة الخلوتية المصرية. أما الجديد بالملاحظة فكان الممارسة . فركز مصطفى البكرى وخلفاؤه المصريون على تطوير «التهذيب» وكان التهذيب عبارة عن برنامج لنظام تتقدم عبره النفس فى الطريق الروحى. وكان إحكام خطوات التهذيب ووضع الشكل التنظيمى الملائم للطريقة من بين أهم الأنشطة للمصلحين الأوائل فى الطريقة البكرية. لقد احتل ضريح مصطفى البكرى بعد وفاته مكانة خاصة ، كما احتل هذه المكانة لانتسابه إلى أبى بكر.

وفى منتصف القرن الثامن عشر شعر كثير من التجار الخلوتية بإحساس عال من التقوى وبشوق شديد إلى بعث أخلاقى وشاركوا فى «الذكر» كما انغمسوا أيضا فى تجارب روحية فردية وهم فى ذلك يختلفون عن الوفائية . وكانت الظاهرة المعروفة جيدا فى التهذيب هى ممارسة العزلة أو الخلوة . لقد خلق التأمل الروحى فى تلك الفترة شيئا من الجدة فى الصوفية المصرية الحديثة . وكان هناك عدد قليل من الزُهاد المشهورين فى مصر فىَ أواخر القرن الثامن عشر. وبخلاف زهاد فجر الإسلام فى مصر ، كان الخلوتية فى القرن الثامن عشر يقصدون الخلوة متبعين قائمة من الطقوس ، وكانوا يفعلون ذلك بشكل جماعى ، وبالرغم من هذه الطقوس الجماعية من المحتمل أن يذهب كل عضو إلى خلوته الخاصة . وقد تتيح هذه العزلة فى فترات معينة لحظة من الشعور الدينى العميق ومن

الصفاء النفسى ، ولكن الشخصية التقليدية الصوفية وممارساتها التقليدية كانت تدفع إلى تفسيرات أخرى . وبالرغم من أن الطريقة كانت تتسم بالجماعية وأن طقوسها تعبر عن الجماعة ، إلا أننا نلاحظ أن الخلوة كان لها جانبها الفردى . وفى الحقيقة فإننا نلحظ فى الكتابات التعبدية للخلوتى جماعية الراشدين، مثل جماعية الصحابة ، إلا أنها كانت جماعية مظهر أكثر مما هى جماعية فى الجوهر. وكانت كتب الخلوتية مكرسة فى الحقيقة وبشكل رئيسى للأحداث الداخلية فى السيرة الشخصية للفرد. ونحن نشعر تماما بالقيمة المعيارية لهذه الأحداث بالنسبة للمثل الأعلى للجماعة ، كما كانت هذه القيمة المعيارية متضمنة بوضوح ولكن لا يعبر عنها بعبارات واضحة لالبس فيها. وهذا التوتر فى الفكر الدينى إنما يعكس التوتر فى الوضع المادى للأعضاء. لقد كان الأعضاء يشعرون أنهم مجرد أفراد كما أنهم محرومون من أى قوة وفعالية. وكان فى إمكانهم الاعتراض على الطريقة الجديدة بطريق فردى، فمثلا يمكنهم أن يمنعوا مسلما من زيارة ضريح لقديس مسيحى. لقد كان «جهاد» البكرية (الحرب المقدسة) يوجه نحو الداخل، فلا يمكن تنظيم هذا الجهاد وتوجيهه نحو الخارج.

وكان شمس الدين مصطفى البكرى (المتوفى عام ١٧٤٨ م / ١١٦٢ هـ الرمز البارز للخلوتى فى صحوة القرن الثامن عشر . لقد درس على عبد الغنى النابلسى، كما كان أحد مريدى عبد اللطيف بن حسام الدين الحلبى. وكانت طرق التجارة مجالا لنفوذ البكرى عن طريق مريديه الثلاثة الرئيسيين . الأول كان تركيا وأسس فرع الكمالية (محمد كمال الدين بكرى الذى توفى ١٧٨٤ م / ١١٩٩ هـ). أما المريد الثانى فكان عربيا وهو محمد بن عبد الكريم السمانى، والذى أسس الطريقة السمانية فى مكة، (توفى ١٧٧٥م/ ١١٨٩ هـ) ، والمريد الثالث مصرى هو شمس الدين محمد الحفناوى، وأسس فرعا كان يسمى أحيانا بالطريقة الحفناوية، وكان أبوه من جامعى الضرائب للبكوات المماليك، ولم يكن ثريا. ومنح المماليك أو بعض الأثرياء الحفناوى الابن ما لا بنى به منزلا(٣٥).

وكتب هانز كيسلنج أنه كان للحفناوى عضوان رئيسيان من المريدين، الكردى والدردير. وكان للكردى مريدا رئيسيا واحدا هو أحمد بن محمد التيجانى مؤسس الطريقة التيجانية(٣٦). وإلى جانب هؤلاء الرجال يجب أن نذكر محمد بن عبد الرحمن الأزهرى وهو شخصية جزائرية بارزة، ولد عام ١٧٢٠ م وقد قضى خمسة وعشرين عاما فى القاهرة، قضى فترة طويلة منها وهو مريد للحفناوى . ثم أسس بعد ذلك الطريقة الرحمانية كفرع صغير ،وانتشرت بسرعة عبر طرق التجارة بشمال افريقيا : فافتتحت «زاوية» فى تونس عام ١٧٨٤ م / ١١٩٩ هـ وبعد قرن من الزمان أصبحت إحدى الطرق الصوفية الرئيسية فى تونس. ورغم اتجاه الطرق الصوفية الجديدة إلى الانفصال عن الطريقة الأم إلا أن الطريقتان التيجانية والرحمانية ظلتا إلى حد ما مرتبطتان. ومهما يكن من أمر فقد

ركزت هذه الدراسة اهتمامها على المشاكل الداخلية فى حركة الإصلاح الخلوتية خصوصا تلك الصراعات داخل الطريقة كتنظيم والتى تميز السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر. وحيث أن مركز التنظيم فى القاهرة فمن المفروض نظريا أن يكون التنظيم هرميا . فكان فوق كل خليفة شيخ يعلوه فى المرتبة ، ونواب أقل منه درجة وهذا هو شكل التنظيم فى كل منطقة . وكان كل خليفة يعمل فى إطار منطقته محاطا بمريديه. ومن ثم فقد كان شيخ الطريقة يعتمد على خلفائه وهم بدورهم يعتمدون على خلفائهم فى المستوى الأدنى. وهذا يوضح كيف كانت تصل الأوامر والتوجيهات، وكيف يُمارس الإشراف، وكيف يمنع الانحراف(٣٧). وعلى أى حال كانت بنية الطريقة فى تلك الفترة متميزة أكثر من كونها متماثلة كما أن حياة الشرقاوى كانت تعبر عن الانقسامية.

ولد الشرقاوى بإحدى قرى مصر عام ١٧٣٧م / ١١٥٠ هـ . وكشباب ذلك العصر حفظ القرآن ثم وفد إلى الأزهر حيث كان طالبا ناجحا . ثم عين مدرسا «بالمدرسة»، ويقصد بها مدرسة دينية طبقا لنظام الأزهر (٣٨). ثم أصبح خلوتيا وسار فى الطريق مع الحفناوى. وباختصار تعرض بعد ذلك «لاختلال فى عقله» وذهب إلى «المارستان» (المستشفى وهو فى الحقيقة عبارة عن تكية صوفية) حيث استعاد صحته ، فعاد إلى التدريس والصوفية. ثم ذهب عبد الله الشرقاوى إلى الكردى وهو خليفة الحفناوى حيث خلع الأسماء عليه مما يشير إلى أنه حصل على المعرفة الخلوتية فى مواجهة العقائد المذهبية والتى أشارت إليها «الإجازة» التى حصل عليه سابقا (٣٩). وكان الشرقاوى فقيرا فى شبابه ، وعندما بدأ التدريس بالمدرسة كان يتقبل الهدايا من الطلبة كما كان يتلقى الدعوات من الأثرياء ممن كانوا يعطفون عليه حتى يستطيع أن يواصل عمله فى النهضة الروحية . لقد كان الكردى مرشده فى الطريقة ، وعند وفاته ورثه كخليفة له وكان يلتقى بالمريدين كل ليلة لقراءة القرآن وإقامة حلقات الذكر. وزاد الشرقاوى غنىً بهذه الأساليب وتمكن فى النهاية من شراء بيت . أما زياراته الليلية منازل الآخرين طمعا فى كرمهم فقد أصبحت نادرة . وانهمرت عليه الثروة عندما أصبح خليفة للطريقة ، فابتعد عن القيم الفاضلة وبدأ يوائم بين نفسه فى وضعه الجديد وبين مظهره وملبسه . وفى عام ١٧٩٤ م / ١٢٠٧ هـ توفى الشيخ العروسى فأصبح الشرقاوى شيخا للأزهر من بعده ، بعد أن حقق نصرا على منافسه مصطفى الصاوى . وكان الصاوى من قادة الخلوتية أيضا ، وكان خليفة أحمد الدردير . وعند تسوية هذا الخلاف مُنح الصاوى وظيفة أخرى وهى التدريس بالمدرسة الصلاحية بجوار مسجد الإمام الشافعى. وكانت هذه الوظيفة دائما جزءا من مسئولية شيخ الأزهر . وكان أتباع الشرقاوى يثيرون الصراع بينه وبين الصاوى حول التدريس بهذه المدرسة ، فقد كانوا يزعمون أن المشيخة لا تتم إلا بوظيفة التدريس فى هذه المدرسة. ويستطيع الباحث المحايد أن يتبين بشكل واضح أن أوقاف هذه المدرسة جعلت من الإشراف عليها وظيفة مُرْبحة . وقد تم تسوية هذا النزاع بتدخل خارجى قام به الشيخ محمد

الجوهرى وأيوب بك الدفتردار . لقد وجد أيوب بك الطرفين متفقان فى الواقع ويميلان إلى تسوية المسألة . إلا أن الصاوى كان ناقما على الشرقاوى، وعندما تجمع أتباعه لتلقى درسا عليه بالمدرسة الصلاحية نصحوه بالانتقام لنفسه . واتصل هؤلاء الأتباع برضوان كتخدا وابراهيم بك الكبير وكانت علاقتهما طيبة بالشيخ الصاوى . وإلى جانب ذلك كانا مدينين له بالمال ، كما كان يتولاهما برعايته الروحية . والتقى رضوان والصاوى وتمخض حوارهما عن إلغاء الدين ، [٤٠] فأصبح رضوان أكثراهتماما بحل هذه القضية . والتقى رضوان بالشرقاوى عدة مرات وانتهى حوارهم بتنازل الشرقاوى عن حقوقه فى المدرسة الصلاحية، وظل الصاوى يقوم بالتدريس بها حتى وفاته عندما عاد الشرقاوى إلى التدريس بها، وحدث ذلك فى وقت ضعفت فيه شعبية الشرقاوى بعض الشىء . وقد وضع عديد من العلماء يدهم على هذه الحادثة ورفعوا المسألة إلى الباشا بعد أن دسوا فيها الكثير من الأكاذيب ضد الشرقاوى . وكان حصيلة ذلك أن وقفه الباشا عن ممارسة مشيخة الأزهر . وعلى أى حال نقد عاد الباشا وأنقذه وقبل شفاعة قاضى القضاة العثمانى ، فعاد إلى موقعه وعُزل خليفته المؤقت محمد الشبراوى. وحدث ذلك خلال عام ١٧٩٤ م / ١٢٠٩ هـ فى عهد صالح باشا. وفى عام ١٨٠٠م/ ١٢١٥هـ أصبح الشرقاوى «شيخا للأزهر مرة أخرى[٤١] . وأقام فى نفس الوقت علاقة وطيدة مع نابليون.

وبعد أن تولى محمد على السلطة وقعت حادثة كانت ذات مدلول ثقافى بالنسبة لطبيعة تنظيم الخلوتية، ولطبيعة علاقات القوى داخل هذه الطريقة. لقد شَغَل هذا الحدث رواق الشراقوة الذى كان عبد الله الشرقاوى مرتبطا به واقعيا . وكان قرار بناء هذا الرواق نتيجة صراع اندلع بين بعض أتباع الشرقاوى وبعض أعضاء رواق المعمر[٤٢]. فكان بعض أتباع الشرقاوى يعيشون فى هذا الرواق، ويعملون فى مخازن السلع الملحقة به. وبعد هذا الصراع أمر نقيب رواق " المعمر " وهو الشيخ ابراهيم السجينى بطرد أتباع الشرقاوى من الرواق ومن المدرسة الطيبرسية. ومن ثم بنى الشرقاوى رواقا جديدا لأتباعه. والذى يثير الاهتمام هو الطريقة التى سددت بها نفقات بناء الرواق، فقد تلقى الشرقاوى مساعدة مالية من أحد البكوات، وكانت زوجته تحضر دروس الشرقاوى، ومنحه هذا البك الأرض كما منحه مقاطعة. وكان هذا البك ابراهيم (المعروف بالوالى). أما زوجته فهى عديلة هانم ابنة ابراهيم بك. ودبر أيضا ابراهيم بك مواد البناء اللازمة للرواق كما استعان بالطوب والأعمدة من مسجد السلطان الظاهر بيبرس خارج الحسينية . ولم يكن ناظر هذا المسجد سوى الشيخ ابراهيم السجينى. ثم اشترى الشرقاوى المؤن للرواق ووزعت على من اختارهم بنفسه من بين أبناء بلده[٤٣]. وحظى الشرقاوى بمعاونة المخلصين من أتباعه كما ساعدوه بمهارة فى كل أعماله . واعتمد أساسا على السيد مصطفى الدمنهورى فى استمرار الاتصال بالأعيان ، كما عاونه فى كتابة «الفتاوى» باسمه فقد كان أيضا فقيها[٤٤]. إلا

أن الشرقاوى حطم الطريقة الصوفية صاحبة الفضل فى نشأته . فعندما زادت ثروته أصبح أنداده هم المماليك والتجار الأثرياء . وكان هؤلاء يسوون صراعاتهم فيما بينهم . كما استغل الشرقاوى أمواله فى تحويل مريديه إلى بطانة شخصية له . وقد زاد ذلك من الاحتمالات المؤكدة بأن تصبح الطريقة مثل بيوت المماليك التى تحفل كل منها بالصراعات الداخلية . ولم تستطع الطريقة أن تسيطر على التأثير الانقسامى لهذه الاتجاهات . ومن الطبيعى أن الشرقاوى لم يترك الطريقة كما ظل مدرسا وكاتبا مؤثرا رغم كل الغموض الذى كان يحيط بأفعاله(٤٥).

و إذا تأملنا النتائج التى ترتبت على الجهد الخلوتى فى عملية التهذيب، سواء كان هذا التأثير نتيجة ضغوط خارجية، أو نتيجة النزاعات الداخلية فى الطريقة، فسوف نجد أن هذا الأثر قد اقتصر على مجرد التغيير فى طريقة الذكر . (ربما كانت هناك صحوة فى الطب الروحى فى التكية) وكما ذكرنا سابقا كان مصطفى البكرى تلميذا درس على عبد الغنى النابلسى الذى كان امتدادا معروفا لابن عربى. وتعالج بعض أعمال البكرى المشاكل التى تضمنها هذا التراث بينما تأثرت أعماله الأخرى بصراعاته مع أتباع الطريقة النقشبندية الذين كانوا يمثلون العناصر المؤثرة والأساسية فى حركة الإصلاح الصوفى فى الفترة الأخيرة من التاريخ الإسلامى. وفى أكثر كتبه إثارة للجدل وهو " الفتح القدسى »، انتقض البكرى أتباع الطريقة النقشبندية لاعلائهم شأن الجهر بالذكر على الذكر سرا. وقد واجه رأيه هذا مقاومة عنيفة من داخل طريقته الصوفية ومن خارجها أيضا خصوصا من أهل الحديث الذين كانوا يتمتعون بمكانة عالية فى دمشق فى القرن الثامن عشر. وساعد انتقال الطريقة البكرية إلى مصر على ازدهار طريقة الجهر بالذكر كما شجع على استخدام المقدمة الموسيقية قبل الإنشاد . وكيفما كان الأمر ، فعندما زار أحد مريدى الحفناوى اليمن وحاول استخدام المقدمة الموسيقية والجهر بالذكر ، واجهه الصوفيون الآخرون بمعارضة حادة (٤٦).

وننهى هذا القسم من الدراسة بالعودة إلى بحث المدلول الاجتماعى للخلوة وهى السمة الهامة لحركة التهذيب الخلوتية . لقد قيل أن الخلوتية بخلاف المتصوفة الأول فى فجر التاريخ الإسلامى لم تَسْع طريقتهم لتجعل من شخصية الناسك مثالا ، هذا بالرغم من أنهم يتخذون من ولى الله سيدى محمد الخلوتى الذى عاش فى الخلوة أربعين سنة قدوة لهم(٤٧). وإذا كانت ممارسة الخلوة ترجع فى أصولها إلى التراث الإسلامى، إلا أنها فى جانب منها ترجع إلى ظروف معينة فى القرن الثامن عشر . ومن وجهة النظر هذه فإن الخلوة تمثل هجرة رمزية . وحيث تأخرت التكوينات الرأسمالية ، كما حدث ذلك أيضا فى شرق أوربا ، فإن الفكر الصوفى قد ازدهر لمدة طويلة . وحيث تقدمت الرأسمالية منتصرة إلى الأمام ، أكدت العقيدة الدينية على الاتجاه الدنيوى الملائم . وإذا كان أتباع كالفن فى

جنيف قد كرسوا يوم الأحد للعبادة ، فإنهم احتفظوا أيضا بحق العمل الروتيني الدائم والذى يتلاءم مع المجال المتسع من العمل أمام الأسرة الرأسمالية النشطة والمزدهرة فى ذلك العصر . وتمثل الخلوة من زاوية أخرى عملية هروب من الحياة الاقتصادية . لقد حُرِم المصرى المسلم من الطبقة الوسطى المحلية من ممارسة أكثر أنواع التجارة ربحا (مثل التجارة مع أوربا) . ويبدو أن الخلوة كانت ترمز إلى ضعف الخلوتية الشديد ، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن الحضور الدنيوى للخلوتية لم تكن الظروف فى حاجة إليه ، ومن ثم لن يستطيع أحد أن يصل إلى الله إلا من خلال رحمته . إن لحظات الوجد الصوفى، كما كانت تمارسه الطرق الصوفية الشعبية ، كانت بالنسبة للخلوتية لحظات وهم كامل وهى دواء مخدر يهرب بصاحبه من مواجهة الحقيقة.

وكرد فعل من جانب الطريقة الخلوتية ولاختلافها عن الطرق الصوفية الشعبية وورعها كان ذلك يمثل قضية محورية فى أصول الدين، ويتفق مع التمزقات الاجتماعية التى خلقتها طبقة جديدة . لقد تحركت الطرق الصوفية الشعبية بسرعةودخلت فى زمرة الصفوف الضخمة من العاملين باليومية ، تلك الصفوف التى نمت بالقاهرة فى أواخر القرن الثامن عشر. وكان من الطبيعى أن يهدد نمو الطرق الصوفية الشعبية بضرب نفوذ سلطان علماء الأزهر بين الجماهير . إن وجود هذه الطرق الشعبية الضخمة والتى ترابطت فيما بينها فى عملية احتجاج اجتماعى، كانت تنشر آراء دينية خارجة، إن كل ذلك يعتبر تهديدا لتجار الطبقة الوسطى وعلماء الأزهر، وأيضا ومن باب أولى يعتبر تهديدا لصفوة المماليك(٤٨). إن صحوة الطرق الصوفية الشعبية يعتبر أحد نتائج انهيار بنية الطوائف.

لقد ذكرت باختصار الطريقة البيومية فى الفصل الأول باعتبارها النموذج الأساسى للطريقة الصوفية الشعبية . وسوف أتناول الآن المبادىء التى تتميز بها هذه الطريقة . وهناك عنصران يمثلان الأهمية القصوى أولهما عن الإمامة (أو الشيخ) فالإمام شخص يستطيع أن يفعل المعجزات بفضل بركاته (قوته) ، أما العنصر الثانى فهو القَسَمْ بتبادل المساعدة بين الأتباع من أعضاء الطريقة وقت الحاجة . أما التناقضات العميقة فى وجهة النظر الدينية بين البيومية من جانب ، والبكرية أو الوفائية من جانب آخر، فإنها توضح لنا التوتر الدينى، والجو القلق، وأيضا الحاجة إلى النهضة التى شعر بها علماء الأزهر المحافظون فى طرقهم الصوفية.

إن البيومية تبدو كما لو كانت إحدى الطرق التى انفصلت عن مصلحى الخلوتية. وكان الشيخ على البيومى (١٦٩٦ - ١٧٦٩ م) (١١٠٨ - ١١٨٣ هـ) مؤسسها، وهو الذى يتولى عرض مبادئها . لقد تلقى فى شبابه تعليما تقليديا ، كما حمل سمَة عصره عندما انشغل بالتعليم الدينى ودراسة الحديث بوجه خاص. وفى الحقيقة قام الشيخ على البيومى بتدريس الكتاب المعروف فى الحديث " الأربعين " للشيخ النواوى ولكن كان

نتيجة هذه الدراسات أن اختلف مع الوسط المحيط به، واتجه اهتمامه نحو الطبقات الدنيا. لقد كون طريقته من قطاع الطرق والسقائين. وكان خروجه على الشريعة فى كتاباته موازيا لهذا الانقسام فى المجتمع. وفى عمله المسمى " شرح أسماء السهروردى" أمد البيومى المريد من أعضاء طريقته بوصف حى لمراحل الطريق الصوفى حتى القمة(٤٩). بدأ البيومى شرحه بعرض تاريخى عن أصول أفكاره (ص٢٢٩). كما زعم أنه الأخير فى سلسلة من شيوخ الصوفية الذين يرجعون بسلسلة نسبهم إلى على بن أبى طالب ، خلال حسن البصرى، ثم سلسلة متتالية من شيوخ المغاربة . ثم عاد لبحث بعض المشاكل فى العقائد الصوفية فهو يرى أن هناك ثلاث مراتب للاتحاد مع أسماء الله. المرتبة الأولى ويسميها (المرتبة)، وفيها يُبحث فى أسماء الله حسبما يدركها العقل. أما الثانية فهى التى يطلق عليها (التخلق) فهى تبحث فى المعانى من حيث جوهرها، وما خلقه الله فى هذا الجوهر . أما المرتبة الثالثة فهى التى سماها (مرتبة التحقق)، وهى التى تتحقق بالفناء فى أسماء الله. وقد أكد البيومى على أنه لا يوجد طريق مختصر لهذا النهج المتدرج والمبنى على خضوع المريد لشيخ الطريقة. ثم يقول البيومى " فمن خواص هذه الأسماء أنها تُقرأ لقهر الأعداء مرتين، ولقضاء المهمات ثلاث مرات، ولملاقاة الملوك أربع مرات، ولدفع الأعداء وطلب الغنى خمس مرات، ولخلاص المسجون ست مرات، ولحضور الغائب سبع مرات، ولدفع قطاع الطريق ثمان مرات، وللمحبة فى القلوب تسع مرات" ثم يذكر البيومى بعض عبارات الابتهال وطلب العون من الله بدأها كالآتى " " يامفتح الأبواب، يامسبب الأسباب، يامقلب القلوب والأبصار ، يادليل الحائرين، ياغياث المستغيثين، ويامفرج المحزونين أغثنى ثلاثا، توكلت عليك ياربى، قضيت فريضة ،فوضت أمرى إليك يارزاق يافتاح ياباسط ياباسط وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم " وينهى ذلك بقراءة لـ «أحباب الأسماء» تشتمل على بعض الأرقام وبعض الحروف الهجائية.

ويسجل البيومى فى نص آخر أن فقهاء جميع المذاهب يجمعون على تحريم بيع المياه(٥٠) . وكان السقاؤون يعتقدون بأن من يستطيع الدفع فليدفع ،أما العاجزون عن الدفع فيجب ان يتلقوا المياه بأية طريقة كانت . وهذا الهجوم على بيع المياه يدل على أن ممارسة بيع المياه قائمة . ويبدو أن ذلك كان أمرا طبيعيا حيث أن معظم المياه المتوفرة بالقاهرة كانت ملوثة (دنسة)، كما كانت مواسير المياه غير سليمة. وهناك بعض الأدلة غير المباشرة التى توحى بأن تجارة المياه قائمة ،وإن كان دليل وجود هذه التجارة فى القاهرة غير مؤكد . وقد ورد فى سيرة الشيخ مصطفى بن أحمد المعروف بالصاوى الشافعى المصرى الأزهرى (مات ١٨٠٢ م / ١٢١٦ هـ) أن والده وكان أحد كبار التجار بمصر كان يشترى المياه عند سفره إلى السويس(٥١) . وإذا كنا نتصور أن أحد كبار التجار كان قادرا على

أن يجلب المياه النقية ويبيعها إلى الطبقات القادرة فإننا نستطيع أن نتخيل أيضا مدى القلق الذى فرضه هذا الموقف على طائفة السقائين المحلية والتى كان يمكن أن تحصل على بعض المال ببيع المياه إلى هذه الطبقات.

لقد دافع البيومى فى مقال آخر عن شرعية وجود ثقافة دينية نامية ونقيضة وبدأ البيومى فى هذا العمل " رسالة الفضل والمنة "بالدفاع عن الأولياء" "الذين يعيشون على الأرض" وأسس دفاعه على الحديث(٥٢). ويؤكد البيومى فى الفصل الثالث من هذا العمل على حقوق الأُخُوة. وهذا التأكيد لا نجده فى كتابات الخلوتية أو الوفائية(٥٣). والجزء الهام فى هذا المقال هو بحث البيومى فى أهمية الفقر. ويزعم البيومى فى هذا الموضوع أن الإمام جعفر الصادق (وهو الإمام السابع حسب العقيدة الشيعية) قال : " خدمت ستمائة شيخ أسألهم عن أربع مسائل ، فلم يجبنى منهم أحد بشىء يشفى به قلبى حتى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى النوم فقالى لى: ياجعفر سل عن مسائلك، فقلت يارسول الله ما التوحيد؟ فقال: ياجعفر كل ما حكاه الوهم أو جلاه الفهم ، فالله بخلاف ذلك. "ويقول جعفر أخيرا " يارسول الله ما الفقر؟ قال : ياجعفر الفقر سر من أسرار الله يودعه فى من يشاء من عباده، من كتمه كان من أهله، ومن باح به زال عنه لأن الله تعالى أمر الأنبياء بمخالطة الفقراء والصبر معهم فى الخلاء والبلاء(٥٤)."

ويبدو أن البيومية المتأخرين فى فترة الغزو الفرنسى كانوا أكثر ثورية بشكل واضح من على البيومى إلا أن كتاباتهم لم تصل إلينا . بيد أن كتابات على البيومى تكفى لتوضيح الفارق الضخم الذى يفصل بين العالم الدينى للطرق الصوفية الشعبية وعالم الطبقات الوسطى المحافظة. ويمكن أن نلحظ شيئا من الشعور المعادى من الطبقة الوسطى نحو الصوفية الشعبية، وظهر هذا العداء فى كتابات عبد الرحمن الجبرتى وهو من الشاذلية. لقد هاجمهم مرارا وأطلق عليهم " أشاور" (نسبة إلى الرايات أو الشارات التى يحملونها فى مواكبهم) كما أطلق عليهم الرعاع وأصحاب الحرف الدنيئة (أرباب الحرف المرذولة) والذين يزعمون ارتباطهم بأصحاب الأضرحة الشهيرة (الأولياء)(٥٥). إن ضراوة هجوم الجبرتى على الطرق الصوفية الشعبية، ربما تعكس الأهمية النسبية لهذه الطبقات ونموها فى أواخر القرن الثامن عشر .

صحوة علم الحديث باعتباره التعبير القانونى والشرعى فى أواخر القرن الثامن عشر فى مصر:

لقد قدمت دراسات الحديث حتى الآن كى أكشف عن الصراع الكامن فى التعاليم «الصوفية». وتناولت فى هذا الجزء النتائج القانونية والفلسفية التى ترتبت على دراسة الحديث فى تلك الفترة، كما سجلت بعض الملاحظات حول استخدام الحديث للتأكيد على قيمة التجارة وعلى تحقيق ربح عادل من هذا النشاط التجارى.

ولا يعنى استخدام مصطلح " صحوة الحديث " أن الأزهر ومراكز الدراسات الإسلامية الأخرى كانت تتجاهل أعمالا أساسية فى «الحديث» مثل "صحيح البخارى" ، ولكن هذا الإصطلاح يعنى فقط ظهور حركة ازدهار ثقافى تأسست على مصادر الحديث كمادة علمية. وبمقارنة كتابات الحديث فى القرن السابع عشر وفى مطلع القرن الثامن عشر ، يتضح أن هذه الكتابات لعبت دورا محدودا جدا . أما فى أواخر القرن الثامن عشر فإن الكتابات فى ميدان الحديث لم توجه فقط نحو أغراض دينية أو طقسية ، بل تشعبت أيضا من أجل تفسير بعض العناصر ذات الأهمية التاريخية والفلسفية والأدبية . لقد أصبح الحديث هو المصدر والأساس للوصول إلى الحقيقة.

إن دراسات الحديث لها منطقها ومنهجها والذى يتميز عن دراسة الفقه، حتى لا يعتمد «الفقه» على «علم الكلام» . وبينما تحولت دراسات الحديث فى القرن الثامن عشر إلى غزوات النبى وحياة الصحابة ، فقد كان هناك تغيير حاد فى هذا المنطق. وإذا كان كُتاب الصوفية يستخدمون فى دراسات الحديث السابقة منطقا يعتمد على الدليل، فإن هذه راسات تحولت الآن أكثر فأكثر نحو تجميع الحقائق المتراكمة والمتميزة . ولهذا فإن البكرية ف النابلسى وآخرين ممن ينتسبون إلى تراث ابن العربى، كانت تعتقد فى صدق قضية إذا ساندها غالبية الحديث الذى يتعلق بهذه القضية . فالكم من الحديث له أهميته. الإضافة إلى ذلك فإن اللجوء إلى «التأويل»، أو استخراج المعانى كان يقتصر على أييد المعنى الحرفى. وبطريقة مشابهة تقلص كثيرا دور القياس. وفى مواجهة منطق أرسطو الشامل والذى تحولنا نحوه الان، فإن منطق المتخصصين فى دراسات الحديث "المحدثين" تطور تحت تأثير الثورة الصناعية فى الغرب والتى تتجه نحو الوضعية ، وهى وجهة النظر الأساسية للرأسمالية فى نظرية المعرفة.

لقد تأسست دراسة «الفقه» فى مصر فى القرن الثامن عشر على «علم الكلام»، أى أنها اتخذت من منطق أرسطو أساسا لها، وهو يختلف عن منطق السياق، كما يختلف عن منطق الوضعية، فهو مبنى على المطلق والأبدى . وكان ذلك بشكل واضح تمهيدا لمنطق الحكم ومنطق الدولة . فعندما كانت الدولة قوية ، كان للفقه شخصيته المنظمة وازدهرت دراسته، ولكن عندما ضعفت السلطة المركزية فى أواخر القرن الثامن عشر ، فإن الفقه والمنطق الأرسطى ينحدران أكثر فأكثر نحو موقف بسيط وبدائى، يتمثل فى الفهرسة، التى كان يقوم الشيخ بتدريس مقرراتها. ولم يحظ المنطق الأرسطى بتطور هام فى أى مكان تطور فيه علم أصول الدين بشكل ملحوظ . ويقودنا هذا إلى الظن بأن العلاقات التى أفرزها هذا المنطق ، والتى تتمثل فى الاستقطاب الكامل، كان لها صلتها الوثيقة المتغيرة بالمواقف الاجتماعية الجامدة . وعلى العموم فإن المراكز التجارية السابقة على الرأسمالية وجماهيرها الضخمة من الحرفيين لم تكن متميزة بعلاقات اجتماعية من الممكن

تصنيفها فى هذا الإطار . لذلك ، وربما لم يكن من قبيل الصدفة أن العصور المتأخرة الأندلسية والفاطمية والصفوية كانت تنتحل الأرسطية بأساليب مختلفة تماما عن كتاب بغداد فى عصر الترجمة ، عصر ما قبل هيمنة مجتمع زراعى خراجى. ويستطيع الباحث أن يقارن بين الفلسفة أو فلسفة المشائين باستخدام العقل عند ابن حزم. لقد كان المنطق الأرسطى فى حالة جذر فى مصر ، إبان عصر ما قبل هيمنة التجارة . ثم استعادت الأرسطية موقعها فى مطلع القرن التاسع عشر حين هيمنت الدولة على القطاع الرأسمالى ، ووضعته تحت إدارتها. وتمت هذه الاستعادة للمنطق الأرسطى عندما تبدلت العلاقات الاجتماعية الفعلية إلى الاستقطاب بين البيرقراطية والفلاحين.

وهناك دليل بين عدد من «محدثى» القرن الثامن عشر خصوصا كلما تقدم بنا الزمن فى هذا القرن على وجود صحوة فى الانتاج الأدبى، كما كان هناك وعى نقدى عميق فى ميدان الثقافة أيضا. وقد انعكس ذلك مثلا على تحليل الحديث . إن التركيز الجديد على التحليل يتطلب جهد الإنسان، وهذا موقف يختلف مع عقائد الأشاعرة التى تركز بشكل كبير إن لم يكن بشكل كامل على إرادة الله التى تقرر مصير الإنسان وشئونه . إنها تعكس حركة الإصلاح الماتريدية (٥٦) التى ظهرت فى الأوساط النقشبندية قبل قرون عديدة من ظهورها بين التجار الذين هددتهم السوق العالمية النامية.

الحديث والتجارة :

إن القرآن والحديث يتعاطفان مع طلب الربح ، سواء فى التجارة أو فى الإنتاج من أجل السوق . وتشهد بذلك الأحاديث مثل:

حديث نبوى " التاجر الأمين الصدوق المسلم مع الشهداء يوم القيامة ."(٥٧)

وحديث قدسى " الاكتساب من الحلال جهاد . وانفاقك إياه على عيالك وأقاربك صدقة . ولدرهم حلال من تجارة أفضل من عشرة حلال من غيره ... "(٥٨)

وقد قدم القرآن والحديث بعض الممارسات التجارية ، ولكن هناك فى كل حالة من الحالات المحرمة شىء من الالتباس الذى يسمح بشىء من المرونة فى الممارسات، وحتى فى حالة «الربح» (الفائدة) الشهيرة ورغم أن المعنى بأية حال واضح تماما فقد أختلفت اراء المحدثين اختلافا كبيرا. وفى الحقيقة فإن الشرح والتحليل الذى قدمه «الحديث» لمفهوم «الربح» كان أكثر إرضاء لوجهة نظر التجار من الشرح والتحليل الذى قدمه الفقه لنفس المفهوم . وبالإضافة إلى ذلك ففى المسائل التى تتعلق بتنظيم الملكية فإن القسم «السنى» من الحديث(٥٩) كان أكثر تحديدا من القرآن، حيث التأويل يسمح به شرعا فى الفقه مما يتيح الفرصة لتحقيق مصلحة التجار. ومثال ذلك «الحيل» (التأويل من أجل الالتفاف

حول تحريم الفائدة)(٦٠). وهاجم أهل الحديث هذا الموقف بضراوة ، فقد هاجم البخارى ومفسروه موقف "أبو حنيفة" فى موضوع «الحيل» .

ونكتشف أن كُتاب الحديث فى القرن الثامن عشر ، كانوا يساندون التجارة بقوة ، بينما كانوا يعارضون الحيل . لقد وصف الزبيدى الحيل باعتبارها طريقا لحصول الفرد على ما يبتغيه خفية . والله لا يرحم هؤلاء الذين يلجاون إلى الخفاء(٦١) . ولكن عندما يعرض الزبيدى فى نفس العمل إلى مفهوم «الكسب» فأنه يستند إلى ابن جنى(٦٢) الذى يرى أنه إذا كان «الكسب» عملا طيبا فإن «الاكتساب» وهو (المبالغة فى الكسب) عمل لا أخلاقى . والتفرقة بين «الكسب والتكسب» تتوقف على المفهوم الجدلى بأن زيادة «الكسب» عن قدر معين يعنى استخدام أساليب لا أخلاقية . وفى هذا السياق فإن الزبيدى نفسه استشهد بعدد من الأحاديث التى تقر مبدأ «الكسب» فى التجارة(٦٣). وفى موضع آخر فى شرح الزبيدى لكتاب إحياء علوم الدين للغزالى أشاد بالتاجر الأمين. ويتحدث الزبيدى فى بعض صفحات كتابه حول «جهاد» التاجر ضد الشيطان ، الذى يتمثل فى الموازين والمكاييل(٦٤). ويتبين الباحث من ذلك أن الزبيدى فاق الغزالى فى درجة تقريظه للتجارة. وقال الزبيدى أن حياة الإنسان على الأرض هى طريق الوصول إلى الجنة فى الحياة الآخرة. ومن هذا الجانب فإن التجارة تتساوى مع أى مهنة أخرى. وإذا كانت التجارة تمنح صاحبها الكفاية من الرزق فهى فى ذلك أفضل من التسول(٦٦). وعند تصنيف أنواع التجارة كان موقف الغزالى سلبيا ، فكان يرى أن هناك نموذجان أساسيان فى التجارة، تجارة تضر الفرد ، وأخرى تضر المجتمع. أما عن السوق حسب رواية الزبيدى، فالسوق ميدان جهاد، مكانه داخل نفس الإنسان. ويرى الغزالى أن ترك التجارة أفضل لأربعة: العابد ، الصوفى، العالم والمشتغل بمصالح المسلمين(٦٧) . ومهما يكن من أمر فإن الزبيدى كان يؤيد الأنشطة التجارية ، وهو تأييد عالم ورع صوفى كان على دراية بالتجارة حيث كان على اتصال وثيق بطبقة الموظفين فى عصره والتى انغمس أفرادها فى هذا النشاط .

ولم يكن الزبيدى هو الوحيد بين رواد الإصلاح من المتصوفة الذين ساندوا النشاط التجارى. فشيخ الأزهر عبد الله الشرقاوى كان يستشهد بحديث لابن عباس، وكان هذا الحديث ينتهى بأنه إذا كان ادم الصانع الماهر ، فإن نوح كان تاجرا ، وإدريس كان حائكا ، وكان موسى راعيا وهذا يؤكد أن الكسب لم يكن مرفوضا بحكم التدين والتقوى.(٦٨) ولما كان الشرقاوى على قمة أكثر الأعمال نفعا، فإن موقفه هذا مراوغة ممتعة. والاختيار الذى طرحه الشرقاوى كان بين التجارة أو الزراعة. وعندما اتجه الشرقاوى إلى أدبيات الحديث، فقد فعل ذلك كى يبحث أيهما الأفضل : العمل باليد أم البراعة . وقد انتهى الشرقاوى إلى أنه بينما كان البعض يرى أن الزراعة هى الأفضل من زاوية المصلحة العامة،

فإن ذلك يختلف باختلاف الظروف . فمثلا بينما كان هناك عدد ضخم من الناس سلكوا طريق الزراعة فى بعض الأحوال، ففى ظروف أخرى لم يكن الأمر كذلك. ويتضح بشكل واضح من الجدل السابق فى ذلك العصر أن البكرية كانوا يبررون أنشطتهم التجارية، وعند الاقتضاء كانوا يدافعون عن فكرتهم بشكل عابر باعتبارها أمرا طبيعيا ومنطقيا.

وكتب مصطفى البكرى ، وهو المصلح الذى أحيا الطريقة الصوفية فى مصر يقول فى مقال له بأنه مر هو وبعض صحبته بقبر الشيخ الصالح المحبوب و ذو الحظ السعيد ، الشيخ على صاحب البقرة التى دفنت بجواره . ودعا له البكرى بحسن الثواب ويذكر أنه قرأ الفاتحة فى هذا المكان هو وأصحابه ملتمسين من الله تعالى أن تكون تجارتهم رابحة. ويرى البكرى أن زيارة الأضرحة ضرورة لأن ما نطلبه من أحد أولياء الله وهو فى قبره، إنما نحن نطلبه من الله ، لأن هؤلاء الأولياء لا يقطعون صلتهم بهذا العالم بعد الموت(٧٠). وهناك موقف أكثر راديكالية فى هذا السياق ، وتمثل فى موقف أحد أبناء الطرق الصوفية فى القرن الثامن عشر فزعم هذا الصوفى أن المسجد إنما يشبه محل التجارة ، ففى كل منهما يوجد صوت الله وصوت الإسلام ، وفى كل منهما ينتفع الفقير(٧١) والغنى.

ويمكن أن نسوق الكثير من الأمثلة من أدبيات «الحديث» فى ذلك العصر، فى الدفاع عن التجارة أو الرفع من شأنها. ويمكن أن نكتشف أن الكثير من «الملتزمين» درسوا «الفقه»، كما فضلوه على «الحديث» . ويبدو هنا أن التمييز بين الصوفى وغير الصوفى غير ذى أهمية(٧٢). وكان محمد الأمير الكبير أحد الملتزمين الذين كانوا فى نفس الوقت فقهاء بارزين. وكان من المتصوفة الذين كتبوا أيضا فى الحديث. ويرجع الأمير إلى أصل مغربى. وكانت أسرته منذ جيلين من الملتزمين بمصر العليا فى قرية صنبو بالقرب من أسيوط. ودرس «فقه» أبى حنيفة والعلوم العقلية الأخرى على حسن الجبرتى. وكان محمد بن اسماعيل النفراوى من تلاميذ حسن الجبرتى وزميلا لمحمد الأمير. ثم أصبح محمد الأمير مفتى المذهب المالكى وكتب عددا من الأعمال فى «الفقة» المالكى مثل «المجموعة» كما كتب تفسيرا وشرحا للفقه الحنفى(٧٣). وكان حسن الجبرتى فقيها حنفيا كما كان ملتزما فى قرية أبيدوس بصعيد مصر، وكان الجبرتى فى الأصل غنيا، ويمكن أن نستنتج ذلك أيضا من اعتزاله التدريس فى الأزهر. واستند فى قراره بالقيام بالتدريس فى البيت إلى وجود مكتبة ضخمة بمنزل العائلة.

وكان هناك آخرون من ملاك الأرض يدرسون «الفقة» ويفضلونه على «الحديث». وكان موسى !! سرسى الشافعى الأزهرى أحد هؤلاء. ودرس العلوم العقلية والنحو. (توفى عام ١٨٠٤/١٢١٩هـ) ومنذ ذلك الوقت اشترى موسى أرضا بالمنوفية وكانت تضم المزارع وطواحين الغلال، كما تخصص موسى السرسى فى كتابة «الفتاوى» للشيخ العروسى(٧٤).

محاولة لتقييم هذه الصحوة:

لقد شُغلَت الطريقة البكرية الخلوتية، وكذلك الطريقة الوفائية بدراسة «الحديث» أكثر من أى موضوع آخر. ومن وجهة نظر إحصائية فلاشك أن دراسات الحديث كانت إلى حد بعيد الحقل الأكثر شعبية فى كتابات القرن الثامن عشر(٧٥). لقد كانت مجموعات الأحاديث هى الأكثر عددا والغالبة داخل دراسات الحديث، إلا أنه قد وجد أيضا عدد من الدراسات المتخصصة. وكانت كتب البخارى أهم الكتب الرئيسية فى الحديث التى راجت فى القرن الثامن عشر، ثم تليها وبدرجة أقل كثيرا كتب مسلم. وبعد إدراج صحيح البخارى فى الفهرس المعلن بالأزهر، فيوجد ٣٤٨ نسخة. والجزء الأكبر من هذه النسخ يؤرخ بفترة مابعد استخدام الطباعة (أواخر القرن التاسع عشر)، ولذلك يمكن تجاهلها لبعدها عن الغرض من دراستنا. وفيما يتعلق بالنسخ المخطوطة والتى ترجع إلى مابعد القرن السادس الهجرى - فمن الجدير بالملاحظة، أن الغالبيةالكبرى ترجع إلى القرن الثانى عشر (الهجرى). وبين عام ١٧٣٧م ١١٥٠هـ، ١٨١٤م / ١٢٣٠ هـ، كان يوجد خمس وعشرون نسخة. وبين عام ١٤٩٤م / ٩٠٠ هـ، ١٦٨٨م / ١١٠٠ هـ كان يوجد نسختان. وهناك عشر نسخ ترجع إلى القرن التاسع الهجرى. (هذا العدد يرتفع إلى ١٤ أربع عشرة نسخة إذا أضفنا أواخر القرن الثامن وأوائل القرن العاشر الهجرى)(٧٦).

ونلاحظ اتجاها مشابها فى تفسيرات البخارى. ويسجل كتاب القسطلانى المسمى «إرشاد السارى» أربعة عشر نسخة منذ القرن الثانى عشر الهجرى.، وليس هناك نسخ ترجع إلى الفترة من عام ١٥١١م / ٩١٧ هـ إلى عام ١٦٨٠م / ١٠٩١ هـ. ومقتنيات المساجد من التفسيرات والشروح الأخرى أقل بكثير. أما عن «فتح البارى لابن حجر» فهناك أربعة وثلاثين مخطوطا. منها أربعة فقط سجل تاريخ كتابتها. ومن بين الأربعة، نسختان ترجعان إلى القرن التاسع الهجرى، وواحدة ترجع إلى القرن الحادى عشر الهجرى، والأخيرة ترجع إلى أوائل القرن الثانى عشر الهجرى. أما العينى فى كتابة «عمدة القارىء» فمجموع نسخه خمس وثلاثون نسخة، الجزء الأكبر مطبوع أما النسخ المخطوطة فلم يسجل عليها تاريخ نسخها(٧٧). ومن نتائج هذه المعطيات يتضح أنه إلى حد بعيد كلما كثر عدد النسخ فى فترة ما، فإن ذلك يشير إلى التوسع فى استخدام هذا الكتاب، وهذا الاستخدام يدل بدوره على أهمية الكتاب. وكان القرن الخامس عشر والثامن عشر وأواخر القرن التاسع عشر هى الفترات التى تمثل النشاط المبهر فى الأعمال الأساسية فى الحديث.

وسوف يقودنا البحث فى قائمة أعمال الحديث التى درست فى مصر خلال القرن السابع عشر إلى نتيجة مؤداها أنه بصرف النظر عن المجموعات الأساسية مثل مجموعة البخارى،

فهناك عمل واحد فقط ذو أهمية كبرى فى القرن كله هو «البيقونية».(٧٨). وهذا الكتاب يتكون من ثلاث صفحات فى النسخة المطبوعة. وكتب بأسلوب النثر المسجوع. وباختصار فإن هذا الكتاب يقدم نماذج مختلفة من الحديث مثل الحديث الصحيح، والحديث الضعيف، والحديث الموصول، والحديث المقطوع(٧٩). وواضح أن هذا الكتاب «البيقونية» قصد به أن يكون كتابا تمهيديا، ويصلح للحفظ والاستظهار. وقد كتب على غراره كتاب شهير فى «العقيدة»، فى القرن السابع عشر ويسمى «جوهرة ابراهيم اللقانى». وظلت «البيقونية» عملا معتمدا حتى مطلع القرن التاسع عشر على الأقل فى الأزهر، وفى المساجد الأساسية فى المغرب(٨٠). وقد كتبت الكثير من الشروح لهذا الكتاب الأساسى لأنه كان من المهم نشره، وشرح مادته العلمية. وأهم شروح البيقونية فى القرن السابع عشر، الشرح الذى كتبه سيدى محمد الزرقانى. والزرقانى الذى كتب هذا الشرح عام ١٦٦٧م / ١٠٨٠هـ ذكر أن الغرض من الحديث هو البحث بدقة فى كل شىء، ابتداء من الحوت فى البحر وحتى الطير فى السماء. وذكر الزرقانى عند كتابة هذا الشرح أنه بالرغم من خبرته ودرايته فلم يكن فى متناول يده أعمال أخرى(٨١). وذهب بعض الدارسين الأكثر تقدما إلى ما وراء مجرد الحرص على استظهار البيقونية. وأثمر هذا الاتجاه فى غضون القرن الثامن عشر عددا من الشروح والحواشى المطولة. لقد كان غياب هذه الشروح فى القرن السابع عشر إشارة إلى تدهور دراسات الحديث، حتى وصلت إلى مستوى بدائى، مع بعض الاستثناءات النادرة.

ظهور الوعى النقدى فى الثقافة:

لقد كان هناك العديد من المظاهر التى تدل على وجود وعى نقدى فى أواخر القرن الثامن عشر. وسوف نستطلع هذه المظاهر خلال دراسة شخصية فريدة ومعروفة، هى شخصية محمد الزبيدى، وهو محدث ماتريدى. ويجد الباحث فى شخصية الزبيدى أصول النظرة العلمية التى نمت فى القرن التاسع عشر وتمثلت فى الرموز الثقافية فى تلك الفترة، أمثال حسن العطار ورفاعة الطهطاوى. وإذا كان الزبيدى هو تلك الشخصية الفريدة فى العصر الذى عاش فيه، كما كان أبرز كتابه، فإن محاولة دراسة هذه الشخصية ودورها ولو فى الحديث فقط يمثل عملا ضخما، فكتاباته عديدة والذين درسوا عليه كثيرون ورحلاته واتصالاته واسعة. ويتضح من رواياته الخاصة أنه درس الحديث فى الهند على الشاه ولى الله، وحصل منه على إجازة(٨٢)، كما ورد فى رواياته أيضا أنه درس بالحجاز(٨٣). وصور الجبرتى لحظات وصوله إلى مصر عام ١٧٥٤م / ١١٦٧ هـ باعتبارها لحظات عظيمة فى الحياة الفكرية فى القرن الثامن عشر. وقد يكون الجبرتى وهو أحد تلامذته، قد ضخم منه بعض الشىء(٨٤)، ولكن سواء كان هناك تضخيم أم لا فإن مدى نشاطات الزبيدى وعدد تلامذته، كل ذلك كان بالتأكيد كبيرا جدا. ويتضح هذا حتى من المصادر

القليلة التى وصلت إلينا(٨٥). وبخلاف معظم العلماء الآخرين، كان للزبيدى طلابا من الأتراك والمماليك. فهناك مثلا العلامة مصطفى أفندى الكسرولى(٨٦)، والأمير حسن بك السربوابين(٨٧)، والشيخ يوسف الدياربكرلى (توفى عام ١١٩٣ هـ) وقد التحق بالدراسة فى سن كبيرة(٨٨). وهناك طالب آخر هو مصطفى أفندى وعرف باسم بك زاده الذى درس على الزبيدى «الحديث المسلسل بالأولية بكل شروطها»(٨٩).

ومن بين طلبته فى الحديث من المصريين والعرب الشيخ ابن الإخلاص بن سالم بن سلامة بن يوسف الوردانى الشافعى المحمدى(٩٠)، ومحمد صادق بن أحمد النخلى الحنفى، والذى حضر إلى مصر للدراسة على الزبيدى، ومحمد بن يوسف الفرقى الزكى، وقد درس «الحديث المسلسل بالأولية»، وطالب آخر هو العلامة يوسف بن أحمد العقاد الدمشقى(٩٣). هؤلاء من الطلبة العرب، أما الطلبة المصريين فقد ذكر منهم: أحمد السجاعى، وسليمان الأكراشى، ومصطفى الطائى(٩٤). كما قام الزبيدى برحلات واسعة إلى الصعيد، الذى احتفظ معه بعلاقات حميمة وزاره على الأقل ثلاث مرات. وزار الزبيدى الدلتا أيضاً، وكتب خلال هذه الرحلات مجلدا، كما قام بتدريسه أيضاً. إلا أن هذا المجلد فقد ومعه إجازة منحها الزبيدى لأهل رشيد. وكان من المفروض أن يعيد الزبيدى كتابة هذا المجلد فى «ألفية الصمت».(٩٥) وإلى جانب الدور التعليمى للزبيدى أشتهر أيضا بأبحاثه فى الحديث. وقاده بحثه إلى كتابة أعمال تركز على القضايا التى تتصل بالأنساب ومعانى الكلمات والمصطلحات. لقد كان الزبيدى واسع الاطلاع كما كان له طريقته المتميزة فى التعليم وكان ذلك مصدر مكانته الرفيعة فى مصر فى أواخر القرن الثامن عشر. واعتاد عند إلقاء دروسه فى الحديث أن يقدم سلسلة الرواة كاملة، وكان يعرفها عن ظهر قلب، ويتبعها بذكر بعض الأبيات من الشعر(٩٦). وبينما كانت سمعة الزبيدى تزدهر فى مصر تحول من رواية الحديث إلى تحليل الحديث، ومن هنا كانت دروسه مثيرة للإعجاب. وكان يلقيها أحيانا فى المساء بمنزل أحد الأعيان. وهناك سمة جديرة بالانتباه، وهى حضور النساء والأطفال هذه الجلسات العلمية. وكان ناسخ هذه الجلسات العلمية هو الذى يستطيع أن يحدد إذا كان هؤلاء النساء والأطفال ينتسبون إلى هذه الدراسة، أم مجرد سامعين(٩٧).

وقد تأثر بعض أتباع الطريقة الوفائية بالزبيدى وشاركوا فى نهضة أبحاث الحديث من خلال رحلاتهم، فساعدتهم هذه الرحلات فى دراسة الحديث، كما عاونتهم أيضا فى دراسة بعض الفروع الإضافية مثل التاريخ والأدب وعلوم اللغة. ومن هؤلاء كان محمد الصبان الذى كان بارزا فى علمه. وكانت أعماله فى النحو وعلوم اللغة شاملة حتى أنها لا تزال تستخدم فى مصر أو على الأقل معروفة جيدا حتى اليوم(٩٨). وأشار الصبان إلى أنه عندما كتب مقاله الهام فى الحديث «المنظومة فى ضبط أسماء رجال الصحيحين» كان كل

همه موجها إلى تصحيح الأخطاء فى أسماء الرواة التى وجدها فى صحيح مسلم والموطأ لمالك. ويذكر الصبان أنه اختار المسائل التى تتعلق بالرواة التى وجدها فى كتب الثلاثيات وأهتم بتصحيحها، كما يذكر أنه قام بتصحيح أخطاء النسخ. وأشار الصبان إلى وجود أسماء تقتضى استخدام حروف غير عربية، كذلك هناك أسماء تتشابه مع أسماء أخرى. وأكد الصبان على اهتمامه بتسجيل ماهو معروف بشكل عام عن الاسم مثل اللقب والكنية ونسبتها(٩٩). ويتضح من ذلك أن معايير الصبان تنبىء بعلم نقدى حديث.

وقد انخرط شيوخ البكرية بشكل واسع فى دراسات الحديث. وأحدهم وهو محمد الحفناوى (يسمى أيضا الحفنى) قام بتدريس محمد بن محمد البديرى الدمياطى (معروف بابن ميت) بعض الأعمال مثل الإحياء للغزالى، وصحيح البخارى، وصحيح مسلم، وسنن أبى داوود، وسنن النسائى(١٠٠)، وسنن ابن ماجة، والموطأ لمالك والمسند لابن حنبل، والمعاجم: الكبير والأوسط والصغير للطبرانى، والصحيح لابن حبان(١٠١)، والمستدرك للنيسابورى، والحلية لحافظ بن نعيم(١٠٢). وذكر أحد مريدى الحفناوى (وهو أحمد الدردير) فى مقدمة كتاب آخر، أنه طلب منه أن يكتب بالتفصيل الأسانيد للأحاديث الصحيحة، حيث طلبها رئيس الكتبة العثمانى(١٠٣). ويعالج هذا الكتاب الحديث طبقا للموضوع مثل التطهر طبقا للطقوس، وصيام رمضان.. وهناك خلوتى آخر هو عبد الله الشرقاوى، الذى كتب دراسة فى ثلاثة أجزاء كان موضوعها علم الحديث. وذكر فى هذه الدراسة أن خير العلوم بعد القرآن دراسة سنة رسول الله لأنه على أساس هذه الدراسات تبنى أحكام «الشريعة». ثم ذكر الشرقاوى بعد ذلك قائمة بعدد من الأحاديث التى جعلت لعلم الحديث الأسبقية أو على الأقل المساواة مع «الفقه» منذ سفيان الثورى(١٠٤).

خاتمة:

لقد ألقينا فى هذا الفصل نظرة فاحصة على الإطار الدينى للصحوة الثقافية فى القرن الثامن عشر. وكانت الطرق الصوفية هى الظاهرة الدينية الرئيسية فى هذا العصر. واحتلت هذه الطرق مكانتها فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر. والتحليل الموضوعى لهذه الصحوة الثقافية يدل على أنها كانت انعكاسا لازدهار التجارة فى نفس هذه الفترة. وكان الحديث هو الشكل المميز للتعبير الأدبى عند الصوفيين. وكان ذلك مرتبطا بالروح التجارية الجديدة فى المحتوى وفى المنهج.

إن الصحوة فى دراسة الحديث، والبعث العام فى كافة مستويات الثقافة الدينية، قد قامت على أساس ثقافى مدرسى واسع. وتعتمد دراسات الحديث على سلسلة من الفروع المساعدة التى تشتمل على الأدب وعلوم اللغة والتاريخ. ولما كانت هناك حاجة إلى المعرفة المتخصصة فى هذه الميادين العلمية، فقد نظم علماء الدين مؤسسة ثقافية جديدة داخل

الطريقة الصوفية والتى عرفت باسم «المجلس» وكانت وظيفة هذا المجلس أن يؤدى دوره باعتباره مكانا للقاء العلماء والأدباء. وسوف أتتبع فى الفصل الثالث دور هذا المجلس والتطورات فى مختلف ميادين العلم التى كان يشجعها ويرعاها مجلس الطريقة.

هوامش الفصل الثانى

(١) تضم الطائفة أصحاب الحرفة الواحدة وتجمع بينهم بعض التقاليد والأعراف المشتركة مثل توريث المهنة. كما أن شيخ الطائفة هو الذى يتحدث باسمها ويتصرف فى شئونها - المترجم.

(٢) هناك عمل ابتدائى حول دور المؤسسات (مثل التى ذكرناها) فى فجر الرأسمالية الحديثة. كتب هذا العمل James L. Peacock جيمس بيكوك تحت عنوان:

"Mystics and Merchants in Fourteenth Century Germany: A speculative Reconstruction of their Psychological Bond and its Implications for Social Change" Journal for the Scientific Study of Religions 8 (1969): 48 - 59.

(٣) المستوى الأفقى يضم أعضاء ذوى مستوى اقتصادى واجتماعى متقارب وهذا المستوى يختلف من هذه الناحية عن المستوى الذى يعلوه حسب تنظيم الطريقة. المترجم.

(٤) أهل العقيدة الصحيحة والسليمة وهو ما يقابل عند الغربيين العقيدة الأرثوذكسية. المترجم.

(٥) S. Moreh, "The Sociological Role of the Sufi in Eighteenth Century Egypt. pp. 398 - 399.

(٦) Ernst Bannerth, La khalwatiyya en Egypte, Mélanges Institut Dominicains Etudes Orientales 8 (1964-1966): 10

(٧) كان للطريقة الوفائية فرع فى حلب وإن كان غير معروف إلى أى مدى كانت هذه الطريقة تعترف بنفوذ محمد أبى الأنوار، كما هو الحال فى مصر.

انظر البيطار: حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر حـ٣ صـ١٥٥٣ - ١٥٥

(٨) للتعرف على الفروع المختلفة للخلوتية انظر:

B. G. Martin "A Short History of the Khalawatiya Order of the Derviches," in Scholars, Saints and Sufis, (ed-) Nikki R. Keddie, PP. 275 - 307.

(٩) المصدر الرئيسى كتاب «بيت السادات» تأليف توفيق البكرى وهناك بحث اتخذ من هذا المصدر أساسا وهو:

N.C.-I. "L'Aristocratie religieuse en Egypt," Révue du Monde Musulmane 2 (1908): 241 - 283.

(١٠) منتدى أدبى وثقافى لمثقفى العصر من أعضاء الطريقة العاطفين عليها - المترجم.

(١١) محمد سيد الكيلانى، الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى» صـ١٤٤ - ١٤٥.

(١٢) الشخصية الكارزمية هى الشخصية القيادية القوية والتى تجسد احتياجات المرحلة التى تظهر فيها فتنجذب إليها الجماهير تنصاع لهذه الشخصية التى تعبر عن أحلامها وأشواقها . المترجم.

(١٣) البيطار «حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر حـ١ صـ٩٧ - ٩٨.

(١٤) البكرى «بيت السادات» صـ١٦ : الكيلانى، الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى صـ١٤٥.»

(١٥) من المعروف أن العثمانيين عملوا على استعادة نفوذهم فى مصر فوجهوا جيشا لإخضاعها عام ١٧٨٦م. - المترجم.

(١٦) Shaw, The Financial and Administrative Organization, p.39; C.D., "l'Aristocratie réligieuse en Egypte," p.263.

ويسجل نفس المصدر العديد من الأملاك الأخرى التى ورثها أو حصل عليها بطرق أخرى فشملت بعض الأراضى الزراعية وبعض الممتلكات بالمدينة وقصرا بالأزبكية (p.269).

ومصدر آخر لأخبار محمد أبى الأنوار وهو محام قريب له يدعى حامد عبد الحميد الحكة ولديه صور سجلات المحاكم من المحكمة الشرعية تؤكد المعلومات التى وردت بهذا المقال.

(١٧) الكيلانى، «الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى صـ١٣٥ - ١٧٢، «البكرى بيت السادات» «صـ٣» ويستشهد بقصيدة للسلطان سليم يذكر فيها العلاقة بين الطريقة الوفائية وأهل البيت.

(١٨) عرف العاملى بكتاباته فى ميادين مختلفة. انظر:

(Carl Brockelman, Geschichte der Arabischen Litteratur I I,357; SI p.114; S2,p.595)
Fuat Sezgin, Geschichte des Arabischen Schriftums, I,257

وقد ذكر أن العاملى كتب تفسيرا فى ثلاثة أجزاء حول «الفقة الإمامى» الشيعى كما كتب العديد من المقالات فى العلم والأدب وفى موضوع أهل البيت.

ورد بالقاموس الإسلامى مجلد١ صـ٣٧٥ وهو من تأليف أحمد عطية الله حول بهاء الدين العاملى مايأتى:

هو محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثى العاملى الملقب ببهاء الدين. ولد فى بعلبك بإقليم البقاع سنه ٩٥٣هـ/ سنه ١٥٤٧م وصحب أباه إلى فارس. وبعد رحلات وأسفار زار فيها حلب ودمشق والقاهرة، وعاد إى إيران وإستقر بها فى أصفهان، ودخل فى حاشية الشاه عباس الأول وإنصرف إلى التأليف، فصنف فى الفقه والحديث، والأدب واللغة والرياضيات. ومن أشهر مؤلفاته كتابه «الكشكول» وهو موسوعة مشهورة فى مختلف الأدب والعلوم» والفنون، «المخلاة» في آلأدب والأمثال والحكم «الحبل المتين» فى حديث الأحكام الشيعيه، «الزبدة» فى الفقه، «خلاصة الحساب وتشريح الأفلاك»، وله نظم صوفى بالفارسية، توفى بأصفهان ١٠٣١هـ / ١٦٢٢م المترجم.

كما ورد له شعر فى مدح «أبو الأنوار» فى كتاب الكيلانى المسمى «الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى» ومن شعره صـ١٣٥.

أيا حجة الله الـذى ليس جارنـا ... يغير الذى ترضاه سابـق الأنـذار
ويـا مقـاليـد الزمـــن بكفـه ... وتاهيك مـن مجـد خصـه البـارى
وأنقـذ كتـاب الله من يد عصبة ... عصوا وتمادوا فـــى عتـر وإصـرار
وأنعش قلوبا فى أنتظارك فرحت ... وأضجوهـا الأعداء أيـة إضجـار

(١٩) هو عبد الله محمد بن عامر الشبراوى الشافعى تولى مشيخة الأزهر عام ١١٢٧هـ. وهو الإمام الفقيه ومن كتب «شرح الصدر فى غزوة بدر». «الإتحاف بحب الأشراف» وعلى هامشه حاشية «حسن

التوسل فى آداب زيارة أهل الرسل» وهى مجهولة المؤلف المطبعة الأدبية ١٣١٦هـ. المترجم.

(٢٠) كتب المؤلف يقول أن الشبراوى كتب عن:

Two of the Sahaba Al-Taha and Al-Ahmed

والمعروف أن طه وأحمد من أسماء الرسول وليست من أسماء الصحابة - المترجم.

(٢١) وعمل آخر عن آل البيت «الروضة النضيرة فيما يتعلق بالبيت البشير النضير» كتبه صوفى معاصر ذكر فيه أنه سمع من يؤكد أنه على كل مسلم أن يطلب بركات أهل البيت مستشهدا بأن النبى زار ضريح السيدة زينب عند وفاتها (أحمد السجاعى). [هو أحمد بن محمد بن محمد السجاعى الشافعى الأزهرى المتوفى عام ١١٩٠هـ. ولد بالسجاعية قرب المحلة ودرس على شيوخ الأزهر. المترجم].

(٢٢) قام أحد مريديه وهو الحسين البدرى العوض بجمع ماقيل فى مدح «أبو الأنوار» باسم اللوائح الأنوارية».

(٢٣) الكيلانى «الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى» ص١٥٩ - ١٦٠ كان ابن الهانى (لعل المؤلف يقصد ابن هانئ الأندلسى - المترجم) مصدرا أدبيا هاما للعطار (أنظر فصل ٤) وقد أشار كثير من الكتاب إلى السادات، حسب ماذكر الكيلانى، بعبارات المدح الضخمة مثل «روح الدهر». «قرة عين الدين».

[ورد فى كتاب الكيلانى أيضا ص١٥٨ الآتى: «الشيخ السادات هو الإمام المرتضى الذى ارتضاه الله واختاره، وهو إمام المؤمنين فتى وكهلا، لأنه ورث الإمامة عن أبائه. فهو الإمام المصطفى، وهو الحقيقة المحمدية، لا نظير له ولا شبيه وهو العروة الوثقى والآية الكبرى، والسراج المنير الذى يهدى الناس بصيانه وهو مشرق الأنوار، ومن آمن به فقد فاز بجنات عدن ومن كفر فجهنم مقره ومثواه. وهذا مضمون قصيدة أحد الشعراء وهى لا تختلف عن قصائد الخشاب. ويقول ابن هانئ الأندلسى فى مدح المعز لدين الله الفاطمى.

شهدت بمفاخرك السموات العلا   وتنزل القرآن فيك مديحا

(٢٤) الكيلانى «الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى» ص ١٦٣ - ١٦٩.

(٢٥) Ignace Goldziher, Muhmmadan Studies, ed S.M. Stern., II 290 esp. pp .255-344, N.2.

٢٦) المثل المبكر لذلك كتبه الشيخ عبد الله الشرقاوى شيخ الأزهر المشهور فى كتابه عن الصحابة مؤرخ سنة ١٧٤١م/سنة ١١٥٠هـ. (أنظر الفصل الرابع عن زيارة الأخرى فى مصر، المعجزات وانبعاث الأرواح من الضريح. وعنوان الكتاب «الإتحاف بحب الأشراف» لعبد الله الشبراوى).

(٢٧) C.D. L' Aristocratie réligieuse en Egypt," esp. 263, 268

الجبرتى «عجائب الآثار.. جـ٢ صـ٢٢٧» وحدد الجبرتى تاريخ وفاة الصبان بعام ١٢٠٦، وليس ١٢٠٥هـ. وكتاب الصبان الذى أخذنا عنه هذا النص لم يحقق ولم ينشر.

(٢٨) الجبرتى، «عجائب الآثار فى التراجم والأخبار جـ٢ صـ٢٢٧» على مبارك «الخطط التوفيقية

الجديدة حـ٢ صـ١٠٩ - ١١١٠؛ عبد الحى القطانى، فهرس الفهارس واثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات حـ٢ صـ١٠٩ - ١١١٠»

Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, Gal 11, P.288.

(٢٩) كتاب محمد الصبان «إسعاف الراغبين فى سيرة المصطفى وفضائل أهل البيت» وهو منشور على هامش كتاب آخر هو: «نور الإبصار فى مناقب آل بيت النبى المختار» ومؤلفه سيد الشبلنجى ويعتبر كتاب سيد الشبلنجى مرجعا جيدا عن الزبيدى.

[ذكر المؤلف أن كتاب الصبان هو المتن وكتاب الشبلنجى على هامش المتن وهذا مخالف للواقع فلزم التنوية - المترجم]

(٣٠) الصبان «إسعاف الراغبين فى سيرة المصطفى وفضائل أهل البيت» صـ١.

(٣١) شيبوب: عبد الرحمن الجبرتى ٣٤ - ٤٢ وكان للجبرتى كنيه أبو العزم منحته اياها الطريقة الوفائية. كما تم ذلك لأخيه أيضا [كنيته أبو الاتفاق صـ٢٥ - المترجم] وكان للصبان طالب آخر هو حسن العطار الذى كنى باسم أبو السادات. أما أكثر الأسماء توفيقا فكان من نصيب الزبيدى الذى كنى باسم أبو الأنوار والذى اشتهر باسم أبو الأنوار ابن الوفا ابن الفايد.

(انظر الكيلانى: «الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى صـ٢٨٧)

(٣٢) الكيلانى «الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى» صـ١٥٣، ١٦٩ - ١٧٠.

[«سخر أبو الأنوار مرتضى الزبيدى فى مدحه. وكان الزبيدى ذو كلمة مسموعة، الكيلانى «الأدب المصرى فى ظل..» صـ١٦٩ ويقول الجبرتى عن أبى الأنوار «صار يلبس قاووقا بعمامة خضراء تشبها بأكابر الأمراء... «صـ١٧٠ الكيلانى، فكان له هدف سياسى فى إقامة دولة علوية إمامية شيعية فقطعت عليه احلامه الحملة الفرنسية عام ١٧٩٧ - المترجم]

(٣٣) المصدر السابق صـ٩٧، ١٢٩، ١٣١ لم يكن فرع الخلوتية الدمرداشية وهو الأصغر جزءا من حركة الإصلاح البكرية.

(٣٤) Hans Joachim Kissling, Aus der Geschichte der Chalvetijje-Ordens, Zeitschrift der Deutsches Morgenlander Gesellschaft 103 (1953): Table 2, p. 282; Bannerth (La Khalwatiyya en Egypte).

يزعم أن السمانية خرجت من الحفناوى وليس من البكرى واستقروا فى شرق السودان. وقد أعد قائمة طويلة فى التراجم والأخبار حـ١ صـ٢٩٨ - ٢٩٩ تحت عنوان الحفناوى.

ويقول كيسلنج فى كتابه: ("Aus der Geschichte der Chalvetijje Ordens")

أن الحفناوى كان لديه اثنان فقط من المريدين المهمين، أما الآخرون فهم تابعون لهذين المريدين.

(٣٥) الجبرتى، «عجائب الآثار فى التراجم والاخبار حـ١ صـ٢٩١»

(٣٦) عارض البيطار الرأى القائل بأن طريق الكردى انتهى به فقط إلى الطريقة التيجانية، وقد وردت معارضة البيطار لهذا الرأى فى كتابه «حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر حـ٣ ص ١٤١٥» حيث أعطى مثالا بمحمد السقاط المغربى الخلوتى والمتوفى عام ١٧٩٤م/ ١٢٠٩هـ. فذهب السقاط إلى

الكردى فى القاهرة وكان مرشد أستاذه. وتنبأ الكردى للسقاط برسالته فى المستقبل والتى تلقاها عن الوحى الذى نزل عليه فى شكل حلم. انظر أيضاً.

B. G. Martin, "Notes Sur L'origine de La Tariga de Tijaniya et sur les début d'Al - Hajj Umar," Révue des Etudes Islamiques 37 (1969): 267 - 290.

[يقول الجبرتى عن الشيخ السقاط فى «عجائب الآثار فى التراجم والأخبار حـ٢ صـ٢٧٨»: الشيخ محمد السقاط الخلوتى المغربى الأصل خليفة شيخنا محمود الكردى. حضر إلى مصر وجاور بالأزهر وحضر على الأشياخ فى فقه مذهبه وفى المعقول وأخذ الطريق على شيخنا الشيخ محمود المذكور ولقنة الأسماء على طريق الخلوتية والأوراد والأذكار وانسلخ من زى المغاربة وألبسه الشيخ التاج وسلك سلوكا تاما ولازم الشيخ ملازمة كلية بحيث أنه يفارق منزله فى غالب أوقاته ولاحت عليه الأنوار وتحلى بحلل الأبرار. أذن له الشيخ بالتلقين والتسليك فأصبح خليفته بالإجماع بعد وفاته اجتمع عليه الجماعة فى ورد العصر والعشاء ولقن الذكر للمريدين.. » المترجم]

(٣٧) أبو الوفا الغنيمى التفتزانى «الطريق الصوفية فى مصر» مجلة كلية الآداب عدد ٢٥ عام ١٩٦٣: ٦٦.

(٣٨) كانت المدرسة الدينية تلتحق بأحد المساجد. المترجم.

(٣٩) جاء فى مجلة الجمعية التاريخية مع ٢ صـ٢٤٥ - ٢٨٥ تحت عنوان تراجم شيوخ الأزهر...» «ثم تلقن من الشيخ محمود الكردى وقطع الأسماء عليه وألبسه التاج وواظب على مجالسته.» المترجم.

(٤٠) يقول الاستاذ زكى محمد عنيث بأن دين رضوان قد ألغى ولم يخفض فقط «مجلة الجمعية التاريخية للدراسات التاريخية» مع ٢ حـ١ صـ٢٤٥ - ٢٨٥ تحت عنوان «تراجم شيخ الأزهر فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر» المترجم. كتب جران فى صـ ٤٥ يقول أن الدين خفض.

(٤١) بعض الملاحظات: (١) لم يعزل الشيخ الشرقاوى من مشيخة الأزهر أثناء الاحتلال الفرنسى حتى يعاد إلى منصبة مرة أخرى.

(٢) لم يكن نابليون بمصر عام ١٨٠٠م.

(٣) من المعروف أن نابليون اتصل بالشرقاوى باعتباره شيخا للأزهر عام ١٧٩٨م

(٤) جمع نابليون شيخ الأزهر عبد الله الشرقاوى وباقى مشايخة ودعى علماء آخرين وأعيان البلاد من المسلمين والأقباط وطلب من يرأسهم فتم انتخاب الشيخ عبد الله الشرقاوى رئيسا للديوان خلال عام ١٧٩٨م وكان موقف شيخ الأزهر وشيوخه بمثابة الاعتراف بالحكم الجديد والتعاون معه.

(٥) أعتقل الشرقاوى وبعض شيوخ الأزهر عقب ثورة القاهرة الثانية وأفرج عنهم عام ١٨٠١م. مجلة الجمعية التاريخية مجلد ٢ مقال «شيوخ الأزهر..» المترجم.

(٤٢) كان رواق المعمر يضم أشتاتا من طلاب الأزهر. المترجم.

(٤٣) محمد غيث «شيوخ الأزهر فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر» فى المجلة التاريخية للجمعية التاريخية المصرية صـ٢٧٢ - ٢٨٢، الجبرتى «عجائب الآثار فى التراجم والأخبار حـ٣ صـ١٩٢، حـ٤ صـ١٧٠ - ١٧٣. حـ٥ صـ١٥٩ - ١٦٦.

(٤٤) البيطار «حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر حـ٣ صـ١٥٥٨ - ١٥٥٩ عرض حياة السيد مصطفى الدمنهورى الشافعى المصرى الأزهرى المتوفى عام ١٧٩٨/١٢١٣ وكان مغرما بدراسة التاريخ العينى للسخاوى كما قرأ كتبا أخرى وقد درس الشرقاوى التاريخ.

(٤٥) نفس المصدر السابق حـ٢ صـ١٠٨٨ توفى تلميذة الشيخ على العيسوى (عام ١٨١٦م/١٢٣١هـ). سوف ندرس فى الفصل السابع النصوص الدينية التى درّسها للعطار.

(٤٦) البيطار «حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر حـ٢ صـ١٠٦ - ١٠٧٠» ونتبين من حياة على بن محمد القناوى المصرى الشافعى الخلوتى والمتوفى ١٧٨٥م/١٢٠٠هـ أنه يمكن استخدام اللغة العامية فى الذكر إلى جانب الفصحى، كما استخدمت الموسيقى أيضا.

(٤٧) على بن محمد الخلوتى (هذا منحة المجيد على سيف المريد، صـ٥٦) البيطار (حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر حـ٣ صـ١٤١١). وقد وصفه البيطار بأنه قد يكون الناسك الحقيقى الوحيد فى أواخر القرن الثامن عشر فى مصر. وقد قيل عنه أنه لم يغادر منزله سوى واحد وعشرين مرة طوال حياته.

(٤٨) يقول الدكتور توفيق الطويل فى كتابه «التصوف فى مصر إبان الحكم العثمانى» تحت عنوان «إباحة التأويل لأهل الله»: كان المتصوفه يلجأون إلى التأويل الذى يتمتع به خواص العباد من الأولياء فقالوا بإلغاء الملكية اعتمادا على أن مالك الدنيا والآخرة هو الله وحده. كما قالوا بالعفو عن السارق واستنكار القصاص من الجناة» ويرى الدكتور الطويل فى ذلك خروجا على الدين. المترجم.

(٤٩) مصطفى يوسف سلام الشاذلى «جواهر الاطلاع ودور الانتفاع على متن ابن شجاع» تحتوى على عدة مقالات للبيومى على هامش المتن ولا تختلف معه.

[ذروة ما يصل إليه المريد مقام التوحيد أو المعرفة بالله وهو آخر مقامات الطريق.] مجلة كلية الآداب المجلد ٢٥ حـ١ مايو سنة ١٩٦٣ «الطرق الصوفية فى مصر» المترجم.

(٥٠) على البيومى، «المنتخب» نسخة ابن شهبة على متن سلام «جواهر الاطلاع ودور الانفاع على متن ابن شجاع صـ٣ - ١٤٧. وتعالج الفروق بين المذاهب الأربعة، وهو موضوع غير تقليدى فى هذا العصر خصوصا ص٧٠.

[يقول البيومى فى مقدمة كتابه «إنى أنتخب زبد ما نقله العلامة ابن شهيبه فى اختلاف الأئمة الأربعة، وأردت بذلك التسهيل على مقتدى الأئمة، فالله أسأل وعن سنة نبيه لا أتحول «صـ ٧٠ -- المترجم ويقول فى صـ٣ «الحمد لله الذى جعل خلاف الأئمة عين الرحمة وكشف عن متبعيهم كل غمة» المترجم.

(٥١) البيطار «حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر» حـ٣ صـ١٥٤٥ - ١٥٥٢ ونحن لا نستطيع أن نجزم إذا كان الشيخ أحمد بن محمد الصاوى ينتسب إلى الخلوتية، ومات الشيخ الصاوى عام ١٨٢٥م/١٢٤١هـ.

كما كان لابنه مصطفى بعض العلاقات بالأزهر، طبقا لنفس السيرة. لقد إنتقل إلى حى الحسينية ليدرس على الشيخ عيسى البرماوى. وتوفى الصاوى الصوفى فى مكة. وهناك مايشير إلى أن طريقته الصاوية انتشرت هناك كنتيجة لهزيمة الوهابيين.

(٥٢) سلام «جواهر الاطلاع ودور الانتفاع على متن ابن شجاع» صـ١٧٧ - ٢٣٤ خاصة ١٧٧، ١٧٨، ١٨٢.

(٥٣) المصدر السابق صـ٢٠٢.

[استشهد البيومى بحديث قدسى «من عادى لى وليا فقد أذنته بالحرب سواء كان حيا أو ميتا لأن من ظهرت ولايته وحيبت خدمته واحترامه، وتظهر فى إجابة دعوته واكتفاء مؤنته وزهده الدنيا وتوكله على مولاه...»

«رسالة الفصل والمنة» على متن «جواهر الاطلاع» صـ١٨٢ - المترجم]

(٥٤) المنتخب «تأليف سيدى على البيومى الشافعى رضى الله عنه. وقد ورد على هامش كتاب «جواهر الاطلاع ودور الانتفاع على متن أبى شجاع تأليف مصطفى يوسف سلام» دار الكتب الرمز ب رقم ١٩٨٣٦.

[يستطرد سيدى على البيومى موضحا معنى الفقر فيقول:

«لا أعنى بهذا الفقر الجسمانى والذبول بل أريد بهذا الفقر القلبى المنزل للروح من الأعلى إلى الأدنى، فإن كنت ممن يطرأ عليه الخوف والرجاء وقتا ما لفعل ما، أو لشهود أمر مافلست من الفقر فى شئ وكذلك إن كنت تتعلق بالفتح عليك من الله تعالى فى الحقيقة أو من أمر الدنيا والآخرة...»

نفس المصدر السابق - المترجم]

(٥٥) Morch, "The Sociological Role of Sufi Shaykh in Eighteenth Century Egypt," P. 389.

استعان التفتزانى بالجبرتى فى «عجائب الآثار..» حـ٤ صـ١٢٨: «الطرق الصوفية فى مصر» مجلة كلية الآداب عدد ٢٥ عام ١٩٦٣/١٩٦٤.

ووصل الكاتب إلى نتيجة مؤداها أن الطرق الصوفية الراديكالية انتشرت فى مصر فقط فى العصر العثمانى، وأن هذه الطرق متميزه عن الطرق الصوفية الشعبية التى عاشت فى الفترة من حكم المماليك.

(٥٦) نسبة إلى المنصور الماتريدى من سمرقند. توفى عام ٣٢٣هـ. وكان معاصرا للأشعرى. وينضوى مذهب كل منهما تحت لواء السنة. مذهب الأشعرى أقرب من مذهب الماتريدى إلى المعتزلة والاستناد إلى العقل. فقد كان الأشعرى معتزلا لمدة طويلة قبل تأسيس مذهبه. وكان عصرهم مليئا بالحركات الدينية من صوفية وغيرها. والماتريدية ترى أن المتشابهات لا يعرف تأويلها إلا الله، أما الأشاعره فيرون أن المتشابهات يعرف تأويلها الله والراسخون فى العلم. [أحمد أمين، «ظهر الإسلام - المترجم]

(٥٧) دائرة المعارف الإسلامية حـ٤ صـ٥٨١. عن ابن ماجة: التجارات باب ١.

(٥٨) Rodinson, Islam et Capitalisme, PP. 33 - 34

[يقول أحمد شاكر فى تعليقه بدائرة المعارف الإسلامية:

هذا ليس بحديث بل هو أثر مروى عن على بن أبى طالب مسند إلى الإمام زيد المسمى «المجموع الفقهى» صـ١٠٣ طبعة المنار. دائرة المعارف الإسلامية حـ٤ صـ٥٩١ مادة تجارة. الترجمة العربية - المترجم]

(٥٩) أحاديث الرسول قسمان: أ) الحديث القدسي وهو موحى به (ب) الأحاديث الأخرى غير المنزلة وهى جزء من السنة - المترجم.

(٦٠) المرجع السابق صـ٣٥.

(٦١) محمد مرتضى الزبيدى «تاج العروس فى شرح جواهر القاموس حـ٧ صـ٢٩٤»

(٦٢) Ibn Jani هكذا كتب المؤلف ابن جنى وهو أبو الفتح عثمان ولد سنة ٣٠٠هـ وكان أبوه مملوكا روميا. كتب فى الأدب والنحو والصرف [دائرة المعارف الاسلامية الترجمة العربية حـ١ صـ٢٤٢ دار الكتب].

قال ابن جنى كما ورد فى تاج العربى حـ١ صـ٤٥٥ «قال تعالى:» لها ماكسبت عبر عن الحسنة بكسبت وعن السيئة باكتسبت لما فيه من الزيادة.. ويقول تعالى «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها» أفلا ترى أن الحسنة تصغر بإضافتها إلى جزائها ضعف الواحدة الى العشرة» - المترجم.

(٦٣) المصدر السابق حـ١ صـ٤٤٥ - ٤٥٦.

(٦٤) الزبيدى «إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين» حـ٥ صـ٤١٧. وناقش نفس فكرة أيضا هلميث بيتر Hellmitt Ritter فى كتابه

Ein Arabisches Handbuch der Handel swissens chaft, Der Islam 7 (1919): 32, Rodinson, Islam et Capitalisme, P. 124.

كما قام الزبيدى بتدريس سنن الدارمى والتى ورد بها أن التاجر المخلص سوف يكون وسط الأنبياء يوم الحساب.

(Rodinson, Islam et Capitalisme, PP. 33,256 n. 17) وهاجم ابن الجورى الغزالى لاستناده إلى بعض الأحاديث الضعيفة وخصص الزبيدى كتاب إتحاف...» لدراسة «الحديث» للغزالى.

(cf, Goldziher, Muhammadan Studies, 11, 146) جاء فى سورة المطففين «ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون. وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون» المترجم.

(٦٥) يقول الغزالى على المرء أن يسعى فى طلب الرزق والآخرة مقصده» دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية حـ٣ صـ٥٨١ - التجارة - المترجم.

(٦٦) يقول الغزالى «طلب التاجر الزيادة كفاية لنفسه وأولاده، أفضل على كل حال من السؤال» دائرة المعارف الإسلامية حـ٤ صـ٥٨١ المترجم.

(٦٧) الغزالى «إحياء علوم الدين حـ٢ صـ٤٨».

دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الأولى الانجليزية حـ٣ صـ٧٤٧ - ٧٥١ تجارة.

(٦٨) الشيخ عبد الله الشرقاوى «فتح المبدع بشرح مختصر الزبيدى» حـ٢ صـ١٧٦. يتضح ذلك الفصل الخاص بالبيع. والعبارة الإسلامية هى «لا يتعارض الكسب مع التقوى» وهذا يتعارض مع وجهة نظر أخرى كانت ترى أن التقوى عقبة عند ممارسة الأنشطة التجارية.

(٦٩) مصطفى البكرى. «رسالة فى الرد على منع الزيارة لقبور الأنبياء والأولياء»

(مقال للبكرى فى الرد على معارضة زيارة قبور الأنبياء والأولياء صـ٣١٠ - ٣١٦.

(٧٠) نفس المصدر السابق صـ٣١٢ - ٣١٣. اعترف البكرى نفسه أنه كثيرا مازار الأضرحة، وأنه سمع أن عبد النبى النابلسى صرح للناس أن زيارة الأضرحة قد تلهم الإنسان معرفة أحداث المستقبل.، وأن ذلك حدث فعلا لسيدى حسن الراعى، فقد علم أنه سوف يؤمر بمغادرة قريته، وأدرك ذلك البكرى أيضا. (رسالة البكرى فى الرد على منع الزيارة لأضرحة الأنبياء والأولياء صـ٣١٠ - ٣١٦). وكان البكرى يعتقد أنه طبقا لحديث شريف يمكن الوصول إلى رحمة الله فقط بزيارة قبور أحد الوالدين يوم الجمعة وقراءة سورة يسن.

(٧١) عبد الله الماجد بن العارف بالله الشيخ على العدوى «حديث» رسالة التبشير فى فضل من بنى مسجدا أو فرشه بالحصير.» ثم أشار الكاتب إلى حديث آخر ويعنى، أن الذى يضئ مسجدا، سوف يسقط عليه نور الله (ورقة ٢ أ) ثم سجل حديثا آخر عن الخير الذى يغمر أولئك الذين يكسون الأضرحة (ورقة ٧ أ).

(٧٢) Moreh, (The Sociological Role of the Súfi Shaykh in Eighteenh Century Egypt. "PP. 181-183).

لاحظ مورية Moreh وجود علاقة قوية بين الإفتاء ومشايخ الصوفية فى القرن الثامن عشر، وقدم عددا من الأمثلة لذلك. كما يزعم موريه أن الصوفيين فى القرن الثامن عشر كتبوا كثيرا من أعمال الفقه. ولا شك أن هذه الملاحظة صحيحة تماما.

(٧٣) الجبرتى، عجائب الآثار فى التراجم والأخبار جـ٣ صـ٢٣٣ - ٢٣٥ وقد جمع فيما بعد أحد رجال الإنشاء من المالكية المتأخرين فتاوى الأمير فى «خاتمة المجموع للشيخ الأمير». كما يوجد أيضا كتاب «فتاوى الشيخ الأمير».

(٧٤) البيطار، «حلية البشر فى القرن الثالث عشر» جـ٢ صـ١٥٦٤ - ١٥٦٥ تولى أحمد العروسى القضاء فى فترة نابليون. وقد ربطته فى الماضى بعض العلاقات بالرواق السورى. وكان العروسى صديقا مقربا من حسن الجبرتى.

(٧٥) سوف تقدم الإحصاءات وهى مبينة على مخطوطات مكتبة الجامع الأزهر: أبو الوفا المراغى، فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهرية حتى عام ١٣٧١/١٩٥٢هـ.

(٧٦) المصدر السابق جـ١ صـ٤٣٩ - ٤٥٨

(٧٧) نفس المصدر السابق جـ١ صـ٣٩٩ - ٤٠٦، ٤٦١ - ٤٦٣، ٤٥٧ - ٤٥٩

(٧٨) Brockelman, Geschichte der Arbischen litteratur, s2 pp. 415. 424.

وذكر بروكلمان قائمة من خمسة شيوخ «بعضهم من الطريقة الوفائية أو الخلوتية، وقد كتبوا فى الحديث، وبلغ مجموع ماكتبوه فى الحديث اثنى عشر عملا، إلا أن الأعمال لم تكن لها تفسيرات واسعة ومنتشرة. وعلى عكس ذلك كانت منظومة البيقونية» وصاحبها الشيخ عمر بن محمد بن فتوح البيقونى المتوفى عام ١٦٦٩م/١٠٨٢هـ. وقد عرف بصاحب البيقونية.

(٧٩) الحديث الموصول أي الذى ينقل عن الرواة حتى يصل فى النهاية إلى أحد أصحابة الموثوق فى

روايتهم عن رسول الله. أما الحديث المقطوع فلا يصل فى إسناد روايته إلى أحد الصحابة الذين يروون عن الرسول مباشرة - المترجم.

(٨٠) Brockelmam, Geschichte der Arabischen Litteratur, S2, 419.

(٨١) شرح سيدى الزرقانى على المنظومة المسماة بالبيقونية فى مصطلح الحديث. نشرت مع أهم حواشى القرن الثامن عشر، وهى حاشية عطية الأجهورى.

(٨٢) إذا درس الطالب فى ذلك العصر على أحد أساتذة عصره من الشيوخ، وإذا اجتاز امتحان شيخه له بنجاح فيما درس من نصوص فكان يمنحه إجازة وهو مايقابل فى عصرنا «دبلوم أو شهادة عليا - المترجم.

(٨٣) الكيلانى «الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى صـ١٢٥، الزبيدى:

«تاج العروس من شرح جواهر القاموس جـ٧ صـ٣٨٠» وقد سجل الزبيدى فى دراسته فى الحديث أنه حصل على أكثر من أربعمائه ٤٠٠ إجازة (عامة ومتخصصة) فى الحرمين واليمن ومصر والقدس. لقد تكشفت دراسة جانب واحد من حياة الزبيدى عن الكثير من المخطوطات، كما تبرهن حياته الفكرية على صدق نظرة أساتذته فى الحديث عن قدراته، ورد ذلك فى كتاب الزبيدى «ترويج القلوب بذكر ملوك بنى أيوب» طبعة صلاح الدين المنجد.

وقد كتب هذا الكتاب فى الأنساب بعد الفترة الأولى من إقامته فى مصر ١٧٧٣م/١١٨٧هـ.

(٨٤) أنظر مخطوطة مجهولة الكاتب حتى الآن، «سماع للعلامة عبد الرحمن بن حسن الجبرتى، على العلامة محمد مرتضى الحينى (الزبيدى - المترجم) (١٧٨٠م/١١٩٤هـ) وهى مخطوطة واحدة وقد درس معه حسن الجبرتى أيضا شيبوب عبد الرحمن الجبرتى صـ٣٩.

[ملحوظة للمترجم: ورد فى كتاب شيبوب عبد الرحمن الجبرتى» وفى صـ٣٩ الآتى: «السيد أبو الغيض محمد مرتضى الزبيدى من اليمن وهبط إلى مصر سنه ١١٦٧هـ وكان من شيوخه حسن الجبرتى، كما ورد به أيضا أن الزبيدى كان أستاذا لعبد الرحمن الجبرتى الإبن كما كان مثله الأعلى.]

(٨٥) يلاحظ الباحث أن هناك أربعة نسخ مختلفة لصحيح البخارى ترجع إلى الفترة بين عامى ١٧٧٥م/١١٨٩هـ ١٧٨٠م/١١٩٥هـ. وهى تحمل توقيع الزبيدى.

(٨٦) الزبيدى إجازة مصطفى افندى الكسرولى.

(٨٧) الزبيدى سند الزبيدى بحديث الرحمة المسلسل بالأولية ثلاثيات البخارى.

[الثلاثينات حسب ماذكر الصبان وهو من علماء الحديث، مصطلح يستخدم فى علم الحديث ويقصد به الأحاديث التى ترفع إلى الرسول بثلاثة الرواة الثقاة [المجلد الأول من القاموس الإسلامى صـ٥٣٩ وضعة أحمد عطية الله] المترجم.

(٨٨) شيبوب «عبد الرحمن الجبرتى» صـ٤١

(٨٩) الزبيدى إجازة إلى مصطفى أفندى الشهير بك زادة وقد قرأ هذا الطالب على الزبيدى كتبا أخرى فى الحديث مثل «الجامع الصحيح»، وهناك طلبة آخرون منهم مصطفى بك الاسكندرانى، أيوب الدفتردار وراعى الزبيدى العظيم المدعو محمد باشا عزت والذى منحه الثروة عام ١٧٧٧م/١١٩١هـ.

(٩٠) حصل هذا الشيخ على إجازه من الزبيدى عن «ثبات التخلى» عرفت باسم بغية الطالبين لبيعات المشايخ المعتمدين. الزبيدى. «حكمة الإشراق إلى كتاب الآفاق» طبعة عبد السلام هارون صـ٤٩ - ٩٨.

(٩١) الزبيدى. «إجازة إلى محمد صادق.. بسماعه عليه الحديث الأول من كتاب الأحاديث الثمانية المنتخبة من نوادر الأصول العلية» كنية الإمام إبن الضياء على بن إبراهيم بن محمد البلخى الشافعى. والكتاب مؤرخ فى ١٧٧٦م/١٩٩٠هـ.

(٩٢) الزبيدى إجازه إلى محمد بن يوسف الفرقى الزكى.» عام ١٧٨٠م/١١٩٥هـ.

وقد أضيفت إلى هذه الإجازه إجازه أخرى إلى طالب لم يذكر اسمه وهى فى التاريخ وأحاديث منصور بن أحمد ودرسها هذا الطالب بنفس الطريقة التى تدرس بها المسلسل بالأولية.

(٩٣) الزبيدى «سماع للعلاقة يوسف بن أحمد العقاد الدمشقى» عام ١٧٨٠م/١١٩٥هـ.

(٩٤) شيبوب «عبد الرحمن الجبرتى» صـ٤١ يذكر أن هؤلاء الطلبة كانوا يدرسون الأعمال ذات المستوى الجيد مثل الشمائل، الأمالى، وصحيح البخارى. وقد ورد ذكر هؤلاء الطلبة فى مرجع آخر هو «حكمة الاشراف صـ٥٥» للزبيدى. كما درس هؤلاء الطلبة أيضا علم المعاجم عن الزبيدى. وهناك طالب آخر قد يكون مصريا، هو على بن عبد الله بن أحمد، الذى نال اجازة من الزبيدى عام ١٧٧٥م/١١٨٩هـ.

(٩٥) شيبوب. «عبد الرحمن الجبرتى صـ٣٩». أنظر أيضا المراغى «فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهرية حـ١ صـ٤٤١، ٤٥٤، ٤٥٢» وذلك للإطلاع على عدد على من الاجازات التى منحها الزبيدى فى الحديث. أنظر مثلا صحيح البخارى. لقد كان لرشيد علماؤها فى الحديث مثل الشيخ أحمد الخضرى الذى درس عليه عبد الرحمن الجبرتى عندما زار رشيد حوالى عام ١٧٧٥ (عبد الرحمن الجبرتى صـ٣٥ - ٣٦). ومكن المفيد أن نلحظ إلى أى حد كانت دراسات الحديث تتلون بالمشاكل المحلية فى مدن الدلتا فى تلك الفترة.

(٩٦) شيبوب: عبد الرحمن الجبرتى صـ٣٩: الزبيدى تاج العروس حـ٧ صـ٣٨٠ استشهد فيه بمثال فى كتاب (لم يعثر عليه). كانوا يدرسون الأعمال ذات المستوى الجيد مثل الشمائل، الأمالى، وصحيح البخارى. وقد ورد ذكر هؤلاء الطلبة «المرقات العلية فى شرح الحديث المسلسل بالأولوية» والذى شرحه باعتباره مقدمة للأحاديث مع ذكر السلسلة الكاملة من الرواة. كما شرح ظروف هذه الأحاديث.

(٩٧) الزبيدى، حكمة الإشراف صـ٥٤ - ٥٥.

(٩٨) سنبحث هذه الأعمال فى الأقسام المخصصة فى الفصل القادم وأحد أعمال الصبان فى الحديث منظومة الصبان فى ضبط رواة الشيخين الإمام البخارى ومسلم والموطأ.» المخطوطات من ٤٦-٦٢.

(٩٩) المصدر السابق مخطوطات أ ب، هناك مقال لاحق حول التقييم الإسلامى للحديث.

(١٠٠) كتبها المؤلف هكذا.

The Sunnat Abi Dáud and Al - Nisái of Ibn Mája (P.55) وهو يقصد سنن النسائى والتى تعرف أيضا باسم «سنن عبد الرحمن النسائى. المترجم.

(١٠١) هو محمد بن أحمد حيان البستى، ويعرف كذلك بإسم أبو حاتم البستى، نسبة إلى مدينة

الأدباء إلى تقليدها كنموذج لشكل من أشكال النثر الأدبى. وبينما كان من الطبيعى أن يمثل الرجوع إلى مراجع ماقبل الإسلام جهدا غير مرغوب فيه، إلا أنه بنهاية القرن الثامن عشر ظهرت أعمال نثرية على درجة من الجودة. كما شهد الشعر أيضا تطورا فى ذلك العصر. فإلى جانب الأشكال السائدة فى الشعر والتى تتسم بعدم الصدق فى التعبير كما فى المدح والرثاء والذى كتب فى ذلك العصر فى «سجع» ركيك (نثر مسجوع)، فقد تطور شعر آخر عبر فيه الشاعر عن عواطفه الشخصية بصدق واضح. وكتب العلماء عددا كبيرا من الأعمال فى فروع اللغة «كعلوم النقل»، فمثلا كتب الكتاب أعمالا فى علم المعاجم والتى كانت تؤكد على أهمية المراجع الأصلية فى معانى الكلمات وكذلك معرفة سلسلة المصادر، ومن ثم وصل العطاء إلى المصادر الأصلية. أما عن النحو فقد حقق الرواد من دارسيه تطورا حاسما فى دراسته. وبدأنا نلاحظ فى بعض الكتابات نقدا بناءً موجها إلى المبالغات وإلى بعض الجوانب الغامضة فى كتب النحو فى العصور الوسطى والتى أمكن اكتشافها باستخدام هؤلاء الرواد لمعرفتهم الدقيقة بالحديث. أما عن العلوم التى تتعلق بالأسلوب فى اللغة وخصوصاً البلاغة فقد حققت نهضة مثيرة للإعجاب فى القرن الثامن عشر، ذلك لأن علوم اللغة كانت لازمة «للتلقين» فى عملية «الإنشاد». أما فى مجال الدراسات التاريخية فقد تحققت صحوة ملحوظة خلال القرن الثامن عشر. وكانت فكرة الأهمية المتميزة للصحابة من أهل بدر هى الفكرة الأولى والرئيسية والتى تطورت خلال دراسة غزوة بدر. (سوف ندرس الغزوة بشكل أكمل فى الفصل الخاص بالتاريخ).

وبينما حققت الطبقة الوسطى نجاحا وازدهر مجلس الطريقة، بدأت ثقافة القصور فى العصور الوسطى تخلى السبيل. وأخذت «المقامة» فى التطور نحو شكل من أشكال الرواية، كما سيتضح ذلك فى الفصل الرابع. وأصبح التاريخ هو تاريخ الطبقات الوسطى بل وتاريخ الطوائف من أصحاب الحرف، فلم يعد التاريخ مجرد تاريخ الأسرات الحاكمة فحسب. كما بدأت علوم اللغة ترتبط أكثر باللغة كما هى فى الواقع وليس باللغة كما يجب أن تكون. وكان التطور العام والهام هو الإحساس بميلاد الوعى النقدى الذى نمى وقاد الصحوة الكلاسيكية الجديدة. لقد كانت هذه بعض السمات الرئيسية للطور الأول لحركة لتطور المحلية من أجل ثقافة حديثة فى مصر.

الأدب

عكس الأدب العربى إلى حد كبير الوسط الذى «دُرِس» فيه فى الطور الأول من نهضته. والسمة السائدة فى دراسة الحديث هى التى خلقت الاتجاه والمزاج. ونستطيع أن حكم من خلال بعض شعر مجلس رضوان أنه كان لايزال مثل مجلس البكرية فى أواخر رن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر. واشتمل التعبير الشعرى على الكثير من

التكلف والتكرار الممل لشعر المناسبات الرسمية. ومع قيام «مجلس» الوفائية فإن نشاطا أدبيا ضخما وواسعا احتل مكانته. وكانت احتياجات حركة الحديث هى صاحبة الأسبقية المؤكدة. إلا أن التطورات التى ترتبت على دراسات الحريرى والتى كانت فى خدمة الحديث كانت هامة. وبدأت «المقامة» فى الظهور كشكل نثرى. واستمر التقليد الشعرى فى المدح ولكن بفارق أن المدح فى محيط «الطريقة الصوفية» لا يوجد به نفس التكلف الموجود فى شعر البلاط.

وكان «مجلس رضوان» هو المجلس الأدبى الأول الذى تأسس واستمر نحو خمس عشرة سنة. (من ١٧٣٨م / ١١٥٢ هـ إلى ١٧٥٣م/١١٦٧هـ).فأسس الأمير رضوان الجلفى هذا المجلس، وكان يقدم الهبات بنفسه للشعراء كل عام. وكان الكثيرون من المشاركين فى هذا المجلس من الطلبة السابقين عند البكرية الخلوتية ومن تلاميذ الشيخ محمد الحفناوى: مثل محمد بن رضوان السيوطى (مات ١٧٦٦م / ١١٨٠ هـ)، وكتب الشعر فى الخمريات وقلد فى ذلك «أبو نواس». كما احتفظ السيوطى بأفضل شعره فى المدح لشيخ «الخلوتية».[١]. وبرز عضو آخر من حلقة الأمير رضوان هو عبد الله بن عبد الله بن سلامة الإدكاوى المصرى الشافعى الشهير بالمؤذن[٢]. (والمتوفى ١٧٧٠ م / ١١٨٤ هـ) والذى درس على الحفناوى. وكتب بعض المقامات وخص باثنين منها الشيخ عبد الله الشبراوى والشيخ محمد الحفناوى وهما ممن تولوا رعايته. وقد وُصف بأنه شاعر المجلس الممتاز. ومن بين أنشطته الأدبية أنه جمع الشعر الذى كُتب فى مدح الأمير رضوان فى كتاب «الفوائح الجنانية فى المدائح الرضوانية». ويشتمل هذا الكتاب على بعض القصائد التى قيلت فى مدح الأمير لأنه وصف بأنه مجموعة من القصائد التى كتبها ضيوف الأمير من الشمال الإفريقى. وحاول الإدكاوى تقليد مقامات الحريرى ولكنها كانت محاولة غير موفقة. ومن أعمال الإدكاوى «بضاعة الأريب فى شعر بدائع الغريب»[٣].

وكان الشيخ مصطفى أسعد اللقيمى الدمياطى يتردد على مجلس الأمير[٤] وكتب الشعر فى الخمر، كما كان يتردد على المجلس شخصيات أخرى كثيرة. ولكن بحلول منتصف القرن انفرط عقد المجلس كما أن المحيطين بالأمير تفرقوا بعد وفاته بقليل ١٧٥٣م / ١١٦٧ هـ.

ثم تأسس مجلس الوفائية بعد ذلك بقليل، وهو المؤسسة الثقافية الحديثة الأولى من نوعها فى مصر. وبالرغم من أن مجلس الوفائية كان صغيرا إلا أنه لعب بلا جدال دورا أكثر تميزا فى تاريخ مصر من دور سلفه مجلس الأمير رضوان وإن كان من بين شخصياته من شارك فى كلا المجلسين[٥]. وتميز مجلس الوفائية بحقيقتين، اهتمامه بالثقافة الأندلسية فى أيامها الأخيرة، واهتمامه بالشعر الصوفى خصوصا فى مصر الفاطمية. وترك هذا الاهتمام بالشعر الصوفى أثره على بعض شعر الوفائيين وتمثل هذا التأثير فى

بعض العاطفية غير المألوفة التى ظهرت فى شعرهم، كما ظهرت درجة من الإحساس الدرامى وكان ذلك مفتقدا بشكل عام فى النثر المسجوع الذى كان سائدا فى ذلك العصر، كما نال شعراء السجع رعاية البلاط فى الفترة المتأخرة. ولا يعنى هذا أن أستاذ السجع المتمكن لم يكن يلجأ اليه إلى جانب أسلوبه المتميز بالواقعية الشديدة، بل إن هذا يعنى أن الشعر والنثر قد أصبحا أكثر غنى وأكثر تعقيدا فى المحتوى الثقافى، تعبيرا عن طبقة وسطى قوية. إن هذا التوجه الذى يتمثل فى وجود ثقافة مزدوجة تعكس الانقسام القائم داخل الصالون بين المصريين والمغاربة. ولما كانت قوة المغاربة آخذة فى التدهور بشكل عام فى القاهرة، أصبح الصالون «مصريا».

وكان الحسن بن على البدرى العوضى (توفى ١٨٠٩م / ١٢٢٤ هـ) أحد الشخصيات الهامة فى مجلس الوفائية. وكان الحسن مصريا من قارئى القرآن، وقد أخذ قراءة القرآن عن والده. وقضى حياته فى الأزهر فى رواق الأروام[٦]. كما قام بالتدريس فى مسجد سيدنا الحسين المجاور للأزهر والذى أصبح تحت نفوذ الوفائية بعد الغزو العثمانى لمصر عام ١٧٨٦م. وكان على بك الدفتردار أحد طلبة البدرى العوضى. ونحن لا نعرف مدى تعاطفه مع الحركة الصوفية الوفائية، وبصرف النظر عن اشارة مقتضبة إلى معرفة العوضى ب «الأسماء»، ويشير إلى قدرته على «الكشف»[٨]. وكان العوضى عالما فى الأدب، كما قام بجمع أهم الأعمال الأدبية من ذلك العصر فى كتاب «اللوائح الأنوارية». (دار الكتب مخطوط رقم ١٤١٩ أدب). وهذا العمل يجمع أهم الأشعار التى كتبت فى مدح «محمد أبو الأنوار السادات». وتشتمل أعمال العوضى الأخرى على عدد من المقالات، وديوان من الشعر، ولازلنا نجهل مكان هذه الأعمال. ويُذكر العوضى أيضا خلافه مع محمد الأمير «مفتى» المالكية. ويقال أن العوضي لاحظ أن محمد الأمير فوجىء لرأيه فى مسألة «النجاسة». وعزى العوضى ذلك إلى أن محمد الأمير كان أجنبيا[٩]. وكان العوضى صديقا حميما لعديد من الأدباء، وشكل معهم «المجلس». ومن بين أولئك الأصدقاء الأدباء قاسم بن عطاء الله، والذى عرف بنشاطه الأدبى. وكانت أعمال قاسم فى الأدب والتاريخ تُقرأ على نطاق واسع، على مايبدو وكجزء من دراساته فى «الحديث» وهو ميدان تميز فيه أيضا. وحفظ العوضى فى شبابه «المُلحَة»، والألفية، وكتبا أخرى فى الأدب وعلوم اللغة، والأشكال الشعبية فى الشعر العربى مثل «الزجل والموشحات». وذاع صيت العوضى فيما بعد وأصبح أشهر علماء جيله. إن شعر قاسم فى مدح «أبو الأنوار» والذى ورد فى كتاب العوضى السابق الذكر «اللوائح الأنوارية»، يعكس أستاذية قاسم فى هذه الألوان من التعبير، كما يعكس أستاذيته أيضا فى الأفكار الصوفية الوفائية. وهو يعتبر السادات قطب أقطاب عصره، فكان صاحب «ولاية» ويعتبر مرجعا عن الصحابة أو آل طه. وهذا

الشعر الذى كتبه قاسم وهو فى المجلس يتعارض بشدة مع الإنتاج الأدبى التقليدى فى ذلك الوقت، مثل شعر قاسم المبكر فى مدح رضوان كتخدا الجلفى(١٠).

والصديق الثالث للعوضى هو محمد بن رضوان السيوطى والمعروف بابن الصلاحى (توفى عام ١٧٦٦م / ١١٨٠ هـ). وقد ربط الأدب بينهما وكذلك ربط بين ابن الصلاحى والأدباء الآخرين الذين كانوا يترددون على «مجلس الوفائية». وفد ابن الصلاحى إلى القاهرة قادما من الدلتا، فأسرة والدته تمتلك ثروة فى دمياط حيث ولد ابن الصلاحى عام ١٧٢٧ م / ١١٤٠ هـ. وكان الحفناوى من بين مدرسيه فدرس عليه الأدب والخط وعلم المعاجم. وكان صديقا لأحد طلبة الزبيدى ويسمى أحمد السجاعى. وعند وفاة السجاعى رثاه ابن الصلاحى بقصيدة. وقد اختلف ابن الصلاحى فى وقت مبكر مع السجاعى حول مسألة فى النحو حول «اللغز الدمامينى فعل فاعل» الذى خاطب فيه ابن الصلاحى علماء الهند(١١). ورد عليه السجاعى بمقال لم يصلنا(١٢). كما كتب ابن الصلاحى قصيدة فى مدح محمد الحفناوى وأخرى فى مدح «محمد أبو الأنوار» وأشار الجبرتى إلى قصيدتين له فى شرب(١٣) القهوة، كما قال الشعر فى الخمر وحتى فى الغزل. ولابن الصلاحى قصيدة من الرجز كان يُقرأ بيت منها فى «مجلس الوفائية» ويستشهدون به(١٤)

ألقاك وفى حشاشتى الأشواق ∴ بدرا شخصت لحسنه(١٥) الأحداق

والشخص الأخير الذى نعرض له كان عضوا «بالمجلس» (مجلس الوفائية) فى السنوات الأخيرة، كما كان أحد أبرز شعرائه وكان أحد ألصق أتباع «محمد أبو الأنوار» إنه اسماعيل الخشاب أو اسماعيل وهبى الذى (توفى ١٨١٥ م / ١٢٣٠ هـ). وسوف نعرض هنا لديوانه، والذى يكشف عن قدراته فى التخيل، كما يمكن أن يكشف لنا عن تأثير «مجلس الوفائية» على تطور شباب الكتاب فى أواخر القرن الثامن عشر، وكان من بينهم حسن العطار وعبد الرحمن الجبرتى(١٦).

وأهم جزء فى «الديوان» شعره الذى يمدح فيه «محمد أبو الأنوار السادات» وكان شعرا صادرا من شاب إلى رجل أكبر منه سنا، يحبه ويعجب به، وبالرغم من السجع فقد تميز شعر الخشاب بالدفء والصدق الذى نادرا ما نجده فى شعر القرن الثامن عشر. كما مدح عائلة السادات باعتبارها مركزا متحضرا حيث يجد فيه المسافر راحته بعد طول السفر، وأشار الخشاب إلى السادات باعتباره «القائد الروحى لعصره» كما اعتبره الوريث المختار من السماء، والشخص الذى وقع عليه اختيار الله ليجلوَ الظلام عن ليل الشرق. كما أشار أيضا إلى كراماته. وفيما يتعلق بارتباط السادات من خلال أسرته الوفائية بالنبى فقد تكلم الخشاب بمناسبة مولد ابن السادات عن الطفل الذى يرث النور عن والده(١٧). واستخدم الخشاب صورا أخرى كثيرة فى وصف السادات، كما شاعت هذه الصور فيما كتبه من أدب صوفى فى وصف محيط الطريقة الوفائية. لقد امتلك الخشاب درجة من

الحساسية الجمالية استجابت لقدراته فى التعبير عن الصور الروحية فى الحياة الصوفية. كما عبر الخشاب عن ذلك بحيوية بقدر ما سمحت به براعته. ومهما يكن من أمر، فإن الخشاب كغيره من أبناء جيله كان لا يواجه فقط المشاكل العديدة حول ملاءمة اللغة، ولكنه كان يعانى أيضا من عدم وجود الجمهور القارىء خارج مجلس الوفائية الصغير العدد. لقد قضى كل حياته يعمل موظفا فى الحكومة وكتب شعرا كثيرا فى مواضيع تقليدية لمن يدفع له المقابل.

إن ما أثر على الحياة الخلاقة لكل من الخشاب والعطار هو مأساة أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر، وهى ضعف الشريحة المحلية من الطبقة الوسطى، والتى كانت تدعم تراث المجلس (أو الصالون)، ومع تدهور هذه الشريحة كانت العودة إلى «ثقافة البلاط». وحدث ذلك فى مرحلة الشباب لكل من الخشاب والعطار. لقد ترك العطار مصر إلى تركيا وسوريا حيث أقام ثلاث عشرة سنة، درس خلالها الأدب صدفة كما انخفض إنتاجه بالتدريج كما سنرى فى الفصل الخامس. أما الخشاب فقد ظل فى مصر وتوفى عام ١٨١٥م / ١٢٣٠ هـ. وبعد وفاة الخشاب دخلت الأدب أنواع جديدة مثل شعر عصر البيرقراطية «والوطنيات»، ولكن من الصعب أن نجد مرة أخرى شاعرا مصريا قبل منتصف القرن التاسع عشر، يصارع بقوة وإخلاص كى يعبر عن أحاسيسه الذاتية.

وأدى «الصالون» دوره باعتباره الوسيلة الرئيسية التى بعث الأدب الكلاسيكى من خلالها حيث كان يُدرس ويُحَاكى فى كثير من الحالات. والمثل البارز لذلك دراسة «مقامات» الحريرى التى بعثت دراستها فى مصر على يد أديب من المغرب عاش فى أواخر القرن السابع عشر. لقد أدى الحريرى دوره خلال القرن الثامن عشر كله فى خدمة أغراض معينة للغة العربية. كما تطور بثبات الاهتمام بشكل المقامة. ومن الصعب أن يكون الدين وراء اختيار شيخ مصرى لنموذج أدبى أندلسى لأديب يهودى كى ينشره، كما اختاره أديب آخر ليقلده. وحتى الزبيدى الذى قام بالكثير كى يدرب طلبته على علوم اللغة بدفعهم لحفظ أجزاء من الحريرى، قد كاشفهم عند وفاة زوجته أن الخلفية القبلية السابقة للإسلام عند الحريرى هى التى جذبته إليه.

وكانت المقامة الكلاسيكية شكل نثرى يغلب عليه اللعب بالكلمات، والرياضة اللفظية كى تحقق الإرضاء لذوق هذا العصر. إن الهمذانى هو المحترف العظيم للمقامات فى عرف الباحثين الجدد(١٨). ومع ذلك فقد تمتع الحريرى بأعظم شعبية خصوصا فى عصر مابعد الخلافة(١٩). لقد كان هناك تدهور عام فى كتابه. الحواشى العربية على أدب المقامات فى القرن الثالث عشر. ثم كانت هناك صحوة فى دراسة الحريرى فى مصر فى أواخر القرن السابع عشر. وقد استهل هذه الصحوة شهاب الدين الخفاجى (توفى عام ١٦٥٣م / ١٠٦٩ هـ)، والذى كتب عن الحريرى كما كتب المقامات من تأليفه(٢٠).

وفى القرن الثامن عشر، تحول عدد كبير من الكتاب باهتمامهم نحو مقامات الحريرى. وكان عدد هؤلاء الكتاب من الضخامة بحيث تصبح هذه الظاهرة جديرة بعناية خاصة[21]. وإذا نحينا جانبا للحظة مساهمة الشخصية الرئيسية فى هذه الصحوة وهو محمد مرتضى الزبيدى فسوف نبدأ ببعض كتاب نفس العصر.

لقد حفظ محمد بن محمد الفلاتى الكشناوى الدانرانكوى (توفى عام ١٧٤٢م / ١١٥٥ هـ) المقامات لأغراض لغوية على الشيخ محمد فودو (معناها الكبير كما جاء فى الجبرتى (حـ١ صـ١٥٩ - المترجم)، كما درس عليه الأدب والنحو لأربع سنوات. وأصبح فيما بعد مدرسا ثم ميقاتيا[23]. وكتب حسن الجبرتى شرحا مطولا حول المقامات، وكان يدرسها للبكوات[24]. وكان لدى ابن عبد الله الشرقاوى نسخا عديدة من الشروح لمقامات الحريرى، وكانت إحداها للزمخشرى[25]. وعرضنا سابقا للشاعر عبد الله بن عبد الله بن سلامة الإدكاوى[26]، والذى كان على علاقة بالصالونات، وكان يحفظ أجزاء من مقامات الحريرى[27]. وهناك أيضا على عبد الله الرومى، وفى الأصل الملادرويش أغا، كما كان يعرف أيضا باسم محرم أفندى باش. وفى شبابه تعلم الخط كحرفة عن الأستاذ الشهير حسن الضيائى كما نال إجازة لبراعته فيه. وعندما وفد إلى مصر كانت له أبحاث جادة مع أحد طلبة شهاب الخفاجى وهو محمد بن عمر الحوانكى، وكان يطلق عليه «الأديب، أو أديب زمانه». وحفظ الرومى أجزاء من كتاب هذا الرجل ومن بينها عمل تاريخى يسمى «أسماء أهل بدر»، كما حفظ أجزاء من «مقامات الحريرى». ونسخ كتاب الزبيدى حول غزوة بدر، كما درس عليه «الحديث»[28]. وهناك طالب آخر للزبيدى هو على بن عبد الله بن أحمد العلوى الحنفى (توفى عام ١٧٨٤م / ١١٩٩ هـ) الذى درس عليه الأدب واللغة ومن بين ما درسه مقامات الحريرى[29].

وفى النهاية هناك الزبيدى نفسه الذى جذب أعدادا كبيرة من الطلبة إلى محاضراته. ومن القصص المشهورة فى تاريخ السير فى الأدب تلك التى تقول أن أحد الموظفين العثمانيين الكبار قرر الذهاب إلى مصر كى يدرس على الزبيدى. وقيل أن هذا التركى واسمه عبد الرازق افندى، كان يذهب إلى الزبيدى ومعه بعض الصفحات الصعبة بعد أن يكون قد أنهى دروسه مع «الشيوخ» الآخرين. لقد قرأ عبد الرازق افندى مقامات الحريرى على الزبيدى الذى كان يبسطها له[30].

ودرس الزبيدى الحريرى، فدفعته هذه الدراسة إلى الرجوع إلى مراجع ما قبل الإسلام وبواكير العهد الأموى عن اللغة العربية والتى لجأ إليها الحريرى نفسه[31]. وعند وفاة زوجته رثاها شعرا على طريقة مجنون ليلى والتى لم يسمع عنها فى مصر العثمانية حتى ذلك الوقت[32]. إن دراسة الزبيدى لمجنون ليلى فى العصر الجاهلى، قد كشفت عن راديكالية فى المساواة بين الجنسين فى الأوساط القبلية تفوق تلك التى توجد فى بعض

المدن. وإذا كان رثاء الزبيدى لزوجته قد أحدث صدمة لمعاصريه فإن هذا يعبر عن اتجاهات عرضية فى الموقف من العلاقات بين الجنسين فى أواخر القرن الثامن عشر. وقد ظهرت النساء عند عرض أحداث التاريخ فى حوليات هذا العصر النادر. وعند انعكاس الأحوال فى القرن التاسع عشر توقفت هذه الأوضاع. وفى الواقع كتب الزبيدى كتبا عديدة عن التاريخ القبلى وعن الأنساب وكان يحصل على معلوماته خلال رحلاته بين القبائل. وقد أمدته القبائل التى كانت تتكلم عربية أنقى من عربية مصر فى أيامه بمن وجهة نظره معلومات عن اللغة كانت حيوية له فى دراساته فى الحديث(٣٣).

وكان للاهتمام بالحريرى نتيجة أخرى تتعلق بتطور الأدب فى القرن الثامن عشر، فقد كان هناك بعث لأدب المقامة باعتبارها نوع من أنواع الأدب. ولم يكن غريبا أن المحاولات المبكرة لمحاكاة المقامة كانت غير ناجحة بالرغم من أن الباحثين الجدد لم يدرسوا سوى محاولتين أو ثلاثا فقط. ويبدو مما فحص من هذه المقامات أنها قفزة عظيمة نحو العمل النثرى الرائع للعطار وهو «مقامة العطار» (والذى سوف ندرسه فى الفصل الرابع) (٣٤).

وقد درس شيوخ الأزهر الأدب فى القرن الثامن عشر، كما كتبوه أيضا. وبالرغم من مساهمة الصالونات الصوفية (المجالس الصوفية - المترجم) فى الثقافة الأدبية إلا أنها كانت تحمل ما يشير إلى بيئتها المدرسية. وإذا كانت هذه البيئة الصوفية لم تكن الموصل الأمثل للإبداع، إلا أنها كانت البيئة التى تدعم شروح الأعمال الكلاسيكية والأدبية، كما كانت تدعم المتون القديمة وتعد لنشرها وأحد الأمثلة على ذلك عمل الشيخ أحمد السجاعى الذى كتب «بلوغ الأرب بشرح قصيدة من كلام العرب»: (قصيدة السموءل بن عاديا الغسانى اليهودى (١١٧٧ هـ / ١٧٦٣)(٣٥).

علوم اللغة : علم المعاجم، والنحو، والأسلوب:

لقد احتفظ الزبيدى فيما يتعلق بدراسة علم المعاجم بعلاقات دائمة وحميمة مع الرحالة القادمين من الشمال الافريقى والمتجهين إليه. وكتب محمد الصبان فى النحو عن ابن مالك الأندلسى. أما أكثر أعماله انتشارا فكان ذلك الذى اهتم فيه بكاتب الحواشى «الأشمونى» أكثر من اهتمامه بالمتن نفسه، والذى نقده على أية حال بعض شخصيات الشمال الإفريقى مثل ابن خلدون. وقد كتب محمد الأمير - الذى احتفظ بروابط حميمة مع أصوله فى شمال إفريقيا - عن ابن هشام، ولكن اهتمامه الأكبر كان موجها نحو نقد خالد الأزهرى المشهور بشروحه. وركز الصبان فى بحثه على الأشمونى واستخدامه للحديث. وفى النهاية من ناحية الأسلوب عكست الأعمال الأساسية أنها كانت تستخدم داخل الأوساط الصوفية. وظهرت بشكل واضح نظرية المعرفة الجديدة فى حركة الحديث فى كل هذه المجالات. وكانت هذه الأعمال دليلا على الاختلاف عما كانت عليه الحال فى الماضى.

إن سيطرة فقه اللغة على معانى الكلمات بذاتها كان دائما أقل بكثير من سيطرته على قواعد معالجة هذه الكلمات. ولذلك، ففى علم المعاجم درس الزبيدى مع طلابه مؤلفى المعاجم الكلاسيكيين مثل الثعالبى، والباقلانى الذى كان يرى أن معرفة المعانى التقليدية ليس كافيا لإبداع العلاقات الصحيحة بين هذه الكلمات، وعلينا أن نعرف أيضا الاستخدام الفعلى لهذه المعانى(٣٦). وفى مطلع القرن التاسع عشر ابتعد حسن العطار عن علم المعاجم، بالرغم من أن دراساته كانت بشكل أساسى فى علوم العقل(٣٧).

ويمكن أن نتبين الاهتمام الضخم بعلم المعاجم فى مصر فى القرن الثامن عشر إذا فحصنا مكتبة الأزهر، فسوف نكتشف أن بين كل ثمانى نسخ من المعاجم المعتمدة ست منها ترجع إلى القرن الثامن عشر. وهذا عدد كبير بالنسبة إلى المجموع الكلى لعدد المعاجم وهو قليل(٣٨). وكانت دراسة علم المعاجم فى القرن الثامن عشر مكملة لعمل «المحدثين». وحظيت هذه الدراسة بنفس الاهتمام للترابط الدقيق بين معانى الكلمات وأصولها. وقد حاولت هذه الدراسة إنجاز ذلك من خلال دراسة الأصول الأدبية وملاحظة الاستخدام الفعلى للكلمات.

ومن الناحية التاريخية كان الدارس الأول لعلم المعاجم هو محمد بن الطيب الفاسى (١٦٩٨م/ ١١١٠ هـ - ١٧٥٦م (١١٧٠ هـ) الذى عاش معظم أيامه بالمدينة حيث درس «الحديث» وكتب عملا أساسيا فى علم المعاجم، كما كان الزبيدى أهم من درس على يديه(٣٩). بدأ الطيب بحثه بأن أوضح أنه عند تحديد معانى الكلمات فإن هدفه هو تسجيل المعنى الهام كما يتجنب المعانى الغريبة والبعيدة كما يحدث فى بعض الحواشى. واتبع الطيب هذا الطريق لأنه يريد أن ييسر البحث فى «الحديث» و«التفسير» (شرح القران). وأوضح أكثر من ذلك أنه كان يريد بصفة خاصة تصحيح الأخطاء التى وجدها فى الميدانين (الحديث والتفسير) وأطلق عليهما «العلوم الشريفة»(٤٠). ثم بدأ الطيب الشرح على المتن الأصلى، وكان له عليه تحفظات هامه. فقد اختلف بشكل واضح مع الفيروز ابادى كاتب القاموس العظيم فى العصور الوسطى والمسمى «القاموس»، والذى يفوق فى مكانته «صحاح الجوهرى». وكان محور الخلاف هو استخدام مصادر الحديث(٤١).

ويعتبر شرح «القاموس» المسمى «تاج العروس» للزبيدى أحد أهم الأعمال فى القرن الثامن عشر. وبالإضافة إلى ذلك فلايزال هذا العمل مستخدما بشكل دائم بين الطلبة والباحثين حتى اليوم(٤٢). وأنجز الفيروز ابادى عمله وصاغه على نسق «صحاح الجوهرى»، ولكنه ضمنه الكثير من العلاقات الجذرية بين الكلمات، التى تجاهلها الجوهرى. وقد كتبها الفيروز ابادى بخط أحمر. وسار الزبيدى إلى أبعد من ذلك بحيث سجل العلاقات بين جذور الكلمات التى أهملها الفيروز ابادى.

وترتبط المسأله التى كانت موضع خلاف بمشكلة الوجود الحقيقى للكلمة. وبالنسبة للزبيدى ولغيره من علماء فقه اللغة فإن لغة القرآن كانت مقدسه مثل قداسه الوحى بالقرآن تقريبا،

خصوصا فى سياق الصحوة الدينية . وكان مؤلفو المعاجم يهتدون بهذا المعتقد ليحسبوا الإمكانيات فى كل جذر معروف . وحاول الزبيدى أن يتتبع مصدر كل كلمة مفردة . وبالإضافة إلى ذلك حاول أن يتغلب على الصراع التقليدى بين المعانى الأصيلة والمعانى الواقعية للكلمات ، إن انشغال الزبيدى الكامل بحل تلك المعضلة قاده إلى بحث تجريبى ليس له نظير فى الفترة المتأخرة من التاريخ الإسلامى . فعندما كان يصل المسافرون إلى القاهرة كان الزبيدى يستفسر منهم عن أسمائهم ، وأسماء قبائلهم وأصولهم . وبهذه الطريقة كون علاقات حميمة مع أهل شمال إفريقيا بحيث أصبحت مضربا للمثل بينهم ، وكانت زيارة القاهرة تعنى زيارة الزبيدى . لقد اتضح اتساع هذه العلاقات عندما أتم الزبيدى أحد أعماله الأساسية فأرسل نسخا خطية منه عبر العالم الإسلامى . وقبل إقامة الزبيدى فى مصر رحل إلى أرجاء العالم العربى وخصوصا بين القبائل عندما كانت لغتها فى أيامه أقل تحريفا من اللغة التى يتحدث بها أهل المدن .

فإلى أى حد نجح الزبيدى فى تحقيقاته عن اللغة بين القبائل ؟ هذا مالانعرفه وإذا كان فقهاء اللغة عادة يعتبرون قبائل الحجاز مثل قريش مرجعالهم ، فإن مقالا حديثا أشار إلى أن هذه القبائل كان لها اتصالات أجنبية ومن ثم فلم تعد لغتهم هى الأنقى ، ومن جانب آخر فإن دراسة القبائل وثقافتها يمكن أن توضح أن إحساسهم بالتاريخ وبرسالتهم التاريخية الخاصة قد ساعد على احتفاظهم بوعى ذاتى مرتفع فيما يتعلق باللغة .

فالوهابيون مثلا كانوا موضع احترام على نطاق واسع لمعرفتهم باللغة «والحديث». وقد تكون قريش قد حافظت على لغتها بنجاح أكثر من القبائل التى بالداخل والتى لم تلعب دورا تاريخياً مشابها. وعلى أى حال فمن الخطأ الظن أن فقهاء اللغة لم يقصدوا هذه القبائل المنعزلة، ومن بين القبائل التى كانت موضعا للدراسة قيس، وتميم وأسد(٤٤).

لقد كان الزبيدى آخر مؤلفى المعاجم الذى كان يستند إلى مرجع فى كل معلومة يسجلها. وكثير من هذه المراجع وتبلغ نحو الخمسين مرجعا من المعاجم السابقة على عصره(٤٥). إن اهتمام الزبيدى بمعيار الجودة فى مادة المعجم، قد دفعه إلى تسجيل سلسلة الرواة ابتداء منه شخصيا وعودة إلى ابن حجر الذى نقلها بدوره شفاهة عن الفيروز ابادى.

أما عن نقد الزبيدى «للقاموس» فهو يرى أنه يضحى بالوضوح فى سبيل الإيجاز. ولذلك كان استخدام القاموس صعبا، على الأقل على النحو الذى أراد به الزبيدى استخدام القاموس. «وتاج» الزبيدى مكتوب بين أقواس على متن «القاموس». ويبلغ تاج الزبيدى خمسة أمثال العمل القديم. وكان الزبيدى يسجل الشواهد (أو المصادر) بين أقواس صغيرة « » من المراجع الجغرافية، والطبية. ونتيجة لذلك تزايدت كمية المعلومات عن أسماء

المواقع الجغرافية، وأسماء الأشخاص، بالإضافة إلى الأسماء الواردة أصلا «بالقاموس»(٤٦)، مما جعل «التاج» يقارن بقاموس اكسفورد الانجليزى فى وظيفته.

لقد استمر تأثير الزبيدى العميق على تطور تأليف المعاجم فى مصر طويلا بعد وفاته. ويعتبر ذلك صحيحا خاصة بين طلبة الحديث المتأخرين. وعلى أى حال فلم يكن وحده صاحب التأثير.(٤٧) وأدمج الصبان الذى درس على الزبيدى الحديث مع علم فقه اللغة. وهناك كاتب آخر معاصر للزبيدى كتب فى علم المعاجم الحديث هو فخر الدين بن محمد طويح. وكتب «مجمع البحرين ومطلع النيرين» (١٧٥٧م/ ١١١٧هـ)، وقد ألف كتابه هذا ليجلو الغوامض فى «القرآن والحديث».

وإذا كانت الفترة الأولى من الحكم العثمانى فى مصر تمخضت عن عدد قليل من النحويين المصريين المشهورين، إلا أن كتابة الأبحاث فى النحو استمرت من خلال الأزهر. ومن النحويين المشهورين الذين قام بدراستهم كارل بروكلمان «الزبيدى»، والصبان، وعالم القرن السابع عشر الخفاجى، وهم جميعا من الفترة العثمانية المتأخرة. والجدول الآتى يبين المخطوطات وينسبها إلى القرون التى كتبت فيها حسب قوائم بروكلمان(٤٨).

	فى القرن السادس عشر	فى القرن السابع عشر	فى القرن الثامن عشر
المجلدات المضافة	٥	١٠	١٢
النسخ الأولى	٥	٦	٧

ويمكن أن نستنتج أهمية الفترة المتأخرة من هذا الجدول. وحتى بالنسبة للنحو الذى كان تقليديا يصنف مع العلوم العقلية، فيبدو أن الصبان كان أبرز النحويين فى مصر فى القرن الثامن عشر. واستخدمت أعماله فى القرن التاسع عشر، وحتى فى القرن العشرين.

وإذا قمنا بتقييم تقريبى على أساس عدد المخطوطات المؤرخة فى فهرس الأزهر فسوف نجد أن أعمال ابن مالك كانت تدرس بكثافة طوال العصر العثمانى وكتب الصبان حاشية على «شرح الأشمونى» وهو أحد شروح كثيرة ولكنه كان أوسعها انتشارا. أما العمل الأساسى الآخر الذى استخدم فى القرن الثامن عشر فى ميدان النحو فكتبه ابن هشام كما كتب خالد الأزهرى حاشية على هذا المتن. وبالإضافة إلى ذلك كتب خالد الأزهرى حاشية أخرى على متن مؤلف آخر لابن هشام. أما الحاشية الثالثة لخالد الأزهرى فكتبها على متن مؤلف من أعماله.

واستمرت مدرسة ابن هشام فى تسعينات القرن الثامن عشر ممثلة فى الأمير. أما فى مطلع القرن التاسع عشر فقد تمثلت المدرسة فى شخص حسن العطار. وفى نفس الوقت وجد

الصبان أن نور الدين الأشمونى يميل إلى خداع العقل فى الفهم والموضوع فى موقفه من النحو. وكان الصبان ينتقد على وجه الخصوص معالجة نور الدين الأشمونى «للحديث»(٤٩). كما استمر هذا النقد فى الجيل اللاحق وإن تغيرت نقاط الاهتمام. لقد كان حسن العطار وهو تلميذ الصبان «متكلما» وطالبا للفقه التأملى(٥٠). وكما أوضحت فى الفصل الرابع، فقد تم تقدم ملحوظ على يد العطار فى مذهب المنفعة.

لقد نمت الحاجة فى مصر إلى إحياء دراسة البلاغة على وجه الخصوص، بسبب احتياجات «الإنشاد والذكر» إلى هذا الفرع من علوم اللغة. ولم يكن هناك سوى كتابات قليلة جدا فى هذا المجال قبل القرن الثامن عشر وخلال العصر العثمانى. ومع ذلك فقد زادت نسخ الأعمال الكلاسيكية، كما زاد إلى حد بعيد عدد المتون فى البلاغة خلال القرن الثامن عشر. وكانت جميع الحواشى تقريبا قبل القرن الثامن عشر على مؤلف أصبح أساسيا فى عصر مابعد الكلاسيكية، وكان يستخدم فى مصر وهو حاشية «تلخيص المفتاح للقزوينى»، والذى كتب على متن «مفتاح العلوم» للسكاكى. وكان كتاب هذه الحواشى من غير المصريين، ومن أهم مؤلفى الحواشى فى القرن الثامن عشر الحفناوى، وأخيه يوسف (من رواد الخلوتية) وكذلك محمد الصبان (من الطريقة الوفائية) ومحمد بن عرفة الدسوقى (كان أستاذه فى علم الكلام أحمد الدردير)(٥١).

وظهر فى مصر فى القرن الثامن عشر ثلاثة من الصوفيين الذين كتبوا فى موضوعات أكثر تحديدا، واعتمدوا فيها على نصوص العصور الوسطى. وحققت أعمالهم شعبية كبيرة حتى نهاية القرن التاسع عشر. وقد كان أحمد السجاعى أول هؤلاء الكتاب، ألف كتابين حول استخدام الاستعارة. وكان الكتابان شرحا وتفسيرا لمؤلفاته. وكتبت حاشية على أحدهما فى القرن التاسع عشر. بيد أن الشخصيتين الرئيسيتين هما محمد الأمير، ومحمد الصبان. وكان الشرح الذى كتبه محمد الأمير على المتن المسمى «السمرقندية» (١٧٧٨م / ١١٨٥هـ) شائع الاستخدام. أما كتابة الشروح الفرعية فكانت شائعة فى القرن التاسع عشر. أما العمل الأكثر تأثيرا فى هذا المجال فكان للصبان والمسمى «رسالة فى البيان».

أما آخر هذه الأعمال فى هذا العصر، وأكثرها طولا وتفصيلا فقد بنى على «تلخيص المفتاح»، وكتبه الصبان فى نحو ألف وأربعمائة صفحة وأنجزه قبل الغزو النابليونى لمصر بثلاث سنوات(٥٢). وتتضمن قائمة المصريين الذين كتبوا فى القرن الثامن عشر وأسهموا فى صحوة هذا المجال أسماءً مثل أحمد الدمنهورى، محمد الكفراوى، عبد الله الشبراوى حسن العطار.

وفى النهاية فإن الصحوة التى كانت فى دراسة الأسلوب فى القرن الثامن عشر، تعتبر جزءا من النشاط الأكبر الذى يتمثل فى الكتابات الجديدة «لشيوخ الصوفية». وفى بعض

الحالات كان تطبيقهم العملى لكتاباتهم واضحا تماما. لقد كان فن البلاغة ذو أهمية عظمى فى سياق «الذكر الصوفى». وفى الحقيقة كان محمد الحفناوى وهو «الخليفة» الشهير فى الطريقة البكرية مسئولا عن عدد من الابتكارات فى وسائل الاتصال فى مصر. ويقال إنه أكثر من استخدم الموال والشعر العامى الذى كان ينشد دائما بمصاحبة المزمار. لقد كان الحل الذى قدمه الحفناوى لمشكلة الاتصال الفعال عبر خطوط الاتصال الطبقية انجازا ضخما. ولم يكن لرجال الأزهر قبل القرن الثامن عشر أن يحاولوا مواجهة الطبقات الدنيا بأعدادها الكبيرة. وفى هذا السياق يمكن للباحث أن يستنتج ماذا يعنى وصف متن أساسى فى «علم الوضع» أو قواعد التأليف، كما كتبت «لمسائل تتعلق بالقلوب»(٥٣). وهناك نتيجة موازية، ذلك لأن المجالات الأخرى مثل القواعد الشكلية للشعر لم تكن لتشارك فى سد الحاجة إلى ربط خطوط الاتصال عبر الطبقة، ولذلك فهذه المجالات لم تسهم فى يقظة القرن الثامن عشر(٥٤).

التاريـخ

بدأت مصر فى القرن الثامن عشر تحولها من النمط الخراجى(٥٥) إلى مجتمع رأسمالى حديث من مجتمعات الأطراف. وقد تواجد نوعان من الكتابة التاريخية جنبا إلى جنب عكسا هذا التحول. فهناك مدرسة تمثل الجماعات الحاكمة القديمة والتى كانت تعانى الاضطراب، وأخرى كانت تعكس قيام الطبقة الوسطى الجديدة ذات التوجه التجارى.

أما الصيغة الخالصة لكل من هاتين المدرستين الرئيسيتين فإنهما يعكسان من حيث المنهج والمحتوى حقائق اجتماعية مختلفة. فسجلت حوليات أعمال الطبقات العليا تقليدا لتاريخ الأسر الحاكمة التركية، فكانت الأحداث (الأخبار) تسجل وفقا لتتابعها الزمنى فى عهد كل باشا عثمانى. وعلى الجانب الآخر عنى مؤرخو الطبقات الوسطى فى مصر بشرح مواقعها المتغيرة أكثر من الاهتمام بتسجيل تتابع الأحداث زمنيا ، وكما ذكرنا سابقا فإن نمطهم فى التحليل كان مستمدا من دراسات " الحديث " . لقد كان اهتمامهم منصبا على الأخلاق سواء الأخلاق الفردية أو الأخلاق الاجتماعية ، هذا بالرغم من أنهم لا يفصلون فى تفكيرهم بشكل مفتعل بين الأثنين . وسبق أن عرضنا للجانب الاجتماعى (على قدر ارتباطه بالممارسات) .وسوف يكون اهتمامنا هنا بادراك المؤرخين للتدهور التاريخى للاسلام وضعفه المعاصر. إن دراسة الطبقة الوسطى للتاريخ كانت محاولة لفهم الذات من خلال التركيز على موقعة بدر التى درست فى مصر – لأول مرة فى التاريخ الاسلامى – كموضوع قائم بذاته. وكان اهتمام هؤلاء المؤرخين أن يتعلموا كيف كان الرسول قادرا على أن يحقق النصر للمسلمين فى ظروف غير مواتية . أن تعميق الموقف التحليلى من

التاريخ أدى إلى بعث الاهتمام بالكتابات التاريخية لابن خلدون . وكان مذهب ابن خلدون الطبيعى فى إطار دينى مقبول من وجهة نظر الماتريديون فى القرن الثامن عشر.

وللقارئ أن يتساءل بحق حول هذه النقطة ، لماذا كانت دراسات " الحديث" تصنف مع الحوليات التاريخية خلال القرن الثامن عشر ، خصوصا بسبب حقيقة مفادها أن أحدها نشأ من الآخر فى فجر العصور الإسلامية ، إن معالجة كلا النموذجين فى الكتابة التاريخية باعتبارهما سابقين للتأريخ الحديث أمر متعمد ، وهذا يعكس الاقتناع بأن دراسة الحوليات سابقة لنوع واحد فقط من التاريخ . وإذا كان الباحث يفهم التاريخ الحديث باعتباره فى الأساس تتابع الأحداث والتواريخ، فمن ثم تكون الحوليات هى المقدمة الأولية سواء كان ذلك صواباً أو خطأ. وكيفما كان الأمر، فإذا كان مفهوم الباحث عن التاريخ الحديث أنه علم يحقق فهما شاملا عن وضع الانسان فإنه من الطبيعى أن يكون اختيار ماضى العصور الوسطى أمر مختلف تماما. أما عن المفهوم الآخر فى الكتابة التاريخية، فهو ليس مرتبطا بإحكام بفكرة طولية للزمن كما فى التراث «الوضعى» للتأريخ.

لقد ظهر فى كتابات «الصوفيين» فيما بعد القرن العاشر الهجرى، اهتمام عظيم بالرؤية المتكاملة عن الحقيقة. وبُعثت عدة أفكار أساسية عن السيرة النبوية، خلال الصحوة «الصوفية» فى القرن الثامن عشر. وتمت محاولة لفهم المأزق التاريخى فى القرن الثامن عشر من خلال هذه الأفكار. ولهذا السبب كانت تدرس هذه الأعمال مصاحبة للحوليات.

إن الاهتمام بابن خلدون، واهتمام الصبان وعنايته باستخدام الحديث فى النحو، وشعر الخشاب الذى يتسم بالصدق، إن كل ذلك كان دليلا على وجود ما أطلق عليه فى الفصل الثانى الميلاد الجديد لوعى نقدى بين كتاب الطبقات الوسطى.

إن أدب الحوليات التاريخية العثمانية فى مصر فى القرن الثامن عشر، كان يعكس انهيار النظام القديم. ولقد كتب عضوان فى فرقة العزب عملين خلال القرن الثامن عشر، عندما بلغت هذه الفرقة العسكرية ذروة الضعف، وقدما فى هذين العملين صورة رومانسية للمجتمع، طبقا لقواعد الحكم العثمانى منذ قرن سابق. وكُتب أحد هذين العملين اللذين ينتميان إلى منهج الحوليات حوالى عام ١٧٥١م / ١١٦٥ هـ وبدأه صاحبه بشرح السبب الذى دعاه إلى كتابة عمله هذا. فقد طلب منه بعض أصدقائه الكتابة عن أحداث مصر التى تهم «السناجق والأغاوات والاختيارية» منذ عهد السلطان سليمان خان حتى عهد السلطان عثمان ١٧٥٤م/ ١١٦٨هـ الذى دعا له المؤلف بالنصر الدائم، كما طلبوا منه الكتابة عن كل الولاة الذين بعثهم السلطان إلى مصر خلال هذه الفترة(٥٦). لقد كانت الدورات الزمنية هى قاعدة النظام. قد يصل الباشا الجديد فى تاريخ معين ومعه بطانته، ثم يتخذ موكبه بمحازاة وادى النيل من رشيد إلى القاهرة ويحدث ذلك كل سنتين تقريبا ، وهو يمثل إعادة فتح مصر فى صورة رمزية. وخلال الطريق كان الموظفون والأعيان يعبرون

للموكب عن احترامهم وولائهم. ثم يزور الباشا الجديد ضريح الإمام الشافعى بالقاهرة، وقد ظهر هذا التقليد فى القرن الثامن عشر، وهو الشىء الوحيد الخاص بمصر وهو أيضا رمزى تماما. ثم يأخذ الكتاب فى سرد الأحداث الرئيسية مرتبة زمنيا فى فترة حكم(٥٧) كل والٍ.

ولا يجد الباحث فى منهج الحوليات العثمانى فى التاريخ اهتماما خاصا بالمراجع المكتوبة، كما نجده فى الجبرتى ومحيط الطبقة الوسطى فكانوا يهتمون بالمراجع. وكان اتصال الباشا بالمصريين محدودا جدا. وكتب نقيب الأشراف أحد المتون ولم يذكر اسمه، وكان فى نفس الوقت شيخا للطريقة الرفاعية(٥٨). ويعتبر هذا الكتاب أحد المراجع القليلة التى كتبها مصريون. ولم يدرس المؤلف التجارة فى هذا الكتاب، ولكن توجد مراجع لضريبة الأرض. والعمل الآخر الذى تابع الباشوات الذين تولوا ولاية مصر فى عهد كل سلطان كان أقل تعبيرا عن النظرية العثمانية حول الحكومة، وكان يعبر بشكل أوضح عن الحقيقة عندما يعالج الموضوعات المختلفة مثل الصراعات بين المماليك الفقارية والمماليك القاسمية واعتداءات البدو(٥٩). وأدى أسلوب التأريخ بالحوليات دوره فى القرن التاسع عشر. وكتب أحد الكتاب تاريخ العثمانيين متبعا منهج الحوليات(٦٠) للفرنسيين كما كتب عملا آخر شبيها لأحد السادة العثمانيين(٦١).

وكتب مؤرخو الطبقة الوسطى فى موضوعات تاريخية كانت موضع اهتمامهم بشكل مباشر. وأحد هذه الموضوعات كان غزوة بدر. إن التفاصيل التاريخية لهذه الغزوة معروفة جيدا وبشكل كاف، كما أن هؤلاء المؤرخين لم يفسروا لنا تماما السبب الذى من أجله أثارت هذه الغزوة ذلك الاهتمام المتفرد والواسع فى ذلك العصر. لقد وقعت غزوة بدر بين المسلمين وأهل مكة فى مارس ٦٢٤م / رمضان من العام الثانى للهجرة. وبالرغم من أن عدد الكفار كان نحو الألف وعدد المسلمين ثلاثمائة إلا أن الرسول استطاع أن يحشد جيشه وهزم المكيين هزيمة منكرة. وقُتل سبعون من المكيين وخمس عشرة من المسلمين، وأسر سبعون من المكيين. لقد عززت هذه الغزوة عقيدة المسلمين فى الإسلام، وربما نظروا إلى الإسلام فى ضوء هذا النصر قبل أى شىء آخر. والفكرة التى سرت خلال كتابات القرن الثامن عشر عن غزوة بدر هى الاهتمام بالتحقق من العدد الحقيقى للذين قاتلوا إلى جانب محمد. ولقد اتجه كتاب القرن الثامن عشر بشكل عام نحو تخفيض الأرقام التى سجلها الكتاب السابقون بالرغم من أنهم لم يناقشوا هؤلاء الكتاب، فمثلا: من هم هؤلاء الكتاب السابقين، وماهى دوافعهم حتى يضخموا أعداد المشاركين؟ وحقيقةً لم تعالج كل هذه القضايا. هل من الممكن أن يشعر كتاب القرن الثامن عشر أنهم إنما يبعثون هويتهم عندما يتناولون غزوة بدر ويأخذون جانب المسلمين؟ هل كانوا يشعرون أنهم بالأحرى يصارعون فى بيئة معادية أيضا وضد آخرين أقوياء(٦٢)؟.

وقبل أن نفكر فيما إذا كان هذا التفسير منطقيا سنقدم بعض النماذج من هذه الكتابات. كتب محمد الصبان مقالا قصيرا فى هذا الموضوع فى عام ١٧٥٧م/ ١١٧١هـ تحت عنوان «منظومة أسماء أهل بدر[٦٣] ». وكتب الصبان أيضا حاشية على متن هذا الكتاب. (الحاشية مفقودة). كما كتب تلميذه مصطفى البنانى حاشية فرعية[٦٤]. وبدأ البنانى كتابه بذكر المصادر التى رجع إليها. وتضمنت القائمة كتاب «السيرة» لابن سيد الناس ويسمى «نور الأنوار» ، كما أشار إلى أنه قد أعتمد على أساتذته الآخرين، عبد الله الشرقاوى، محمد الحفناوى، وشهاب الدين أحمد الحضرمى. وبدأ الورقة ٧٨ب بترجمة لحياة الصبان أعتمد فيها على الجبرتى ذكر فيها أن الصبان درس «تفسير البيضاوى» على الشبراوى، «وصحيح البخارى» على الحفناوى، وكذلك «المعراج للغيطى. وقد ضمن الورقة رقم ٧٩ بعض الشعر للصبان فى مدح «محمد أبو الأنوار» ويختلف أسلوب هذا العمل عن أسلوب العمل الأصلى: إن الإحساس بالحاجة الذى عبر عنه الصبان فى فترة مبكرة، قد اختفى فى هذا العمل. ونتبين من الورقة رقم ٨٢ أن البنانى قد اتبع منظومة الصبان عندما شرح الأحاديث التى اختارها الصبان.

وكتب عملا آخر فى نفس الموضوع عام ١٧٤٨م / ١١٦٢هـ، واختلط فى هذا العمل زمن محمد بزمن الكاتب فى سياق التاريخ العام للإسلام ابتداء من غزوة بدر حتى عصر السلطان محمود الثانى ١٧٤٨م / ١١٦٢[٦٥] هـ. وقد ذكر الكاتب أنه قصد أن يذكر عدد صحابة النبى وأسماءهم وأن يسجل كل ما قيل حول (كراماتهم) ثم وفاتهم. وطبقا لرواية الكاتب فقد كتب عمله هذا استجابة لطلب عبد الله باشا الوالى العثمانى عام ١٧٥٠ / ١١٦٤هـ. وكتب فى الصفحة الثانية يقول لقد قيل أن الانسان يقرأ أحداث الماضى ليعرف ما تتفرد وتتميز به عما كان موجودا فى أول الزمان، ولذلك أقدم هذه المجموعة كمثال لذلك. وتناول الكاتب فى الفصل الثانى أسماء صحابة النبى. وذكر الشبراوى أن بعض «الصوفيين» حققوا بعض العلاجات الروحية خلال التبرك بذكر أسماء هؤلاء الصحابة، كما ذكر أيضا أن التبرك بأسماء هؤلاء الصحابة حقق النجاح لبعض التجار.

وكتب محمد الحفناوى حول نفس الموضوع حوالى عام ١٧٥٩م/ ١١٧٣هـ يقول :-

«... الصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى الذين جاهدوا فى الله حق جهاده. يقول فقير ربه المغنى عبد مولاه محمد الحفنى قد اطلعت على تآليف متعلقة بأسماء أهل بدر فمنها مافيه تقصير بعدم تتبع ضبط الأسماء المحتاجة إلى ضبط يشرح الصدر. ومنها مافيه تطويل وخروج عن المقصود[٦٦].. وَذَكر بعض مناقب هذه العصابة التى هى أشرف عصابة فى الوجود. فاقتطعت من ثمراتَ الأعلام مايدفع الأوهام».لقد كانت طريقة الحفناوى فى ختام الحوار طريقة وعظية وتبشيرية تماما فهو يقول «.. ثم اعلم أن المتفق عليهم فى عددهم ثلاثمائة وثلاثة عشر(٣١٣) وما عدا ذلك فيه خلاف. وقد أوصل ابن

سيد الناس فى عيون الأثر عدتهم إلى ثلاثمائة وثلاثة وستين(٣٦٣)، والمراد من شهد بدراً سواء استشهد فى وقتها أو مات بعدها. وإلا فالشهيد منهم أربعة عشر فقط، ستة من «المهاجرين» وثمانية من الأنصار»(٦٧). لقد كان خط هجومه هو أن يتحدى الكتابات الأولى ليبين كيف وصلوا إلى مجموع أرقامهم، ذلك المجموع الذى لا يتعدى ثلاثمائة سبعة وعشرون (٣٢٧). وأشار الحفناوى إلى مصدر آخر (الشيخ أحمد المنينى الدمشقى) والذى ذكر صحابة بدر على أنهم ثلاثمائة وأثنان وخمسون (٣٥٢). وطبقا لرواية الحفناوى فإن المنينى لم يقدم أى دليل أو بينة على صحة هذا الرقم.

وبعد أن استهل الحفناوى بحثه بالحديث عن المصادر، أخذ يناقش قضية أهل بدر كأفراد (مستعينا بالحديث). فمثلا ذكر عبد الله بن سهيل الذى قيل إنه توفى فى السادسة عشر بعد أن أعلن رغبته أن يحارب فى سبيل الله (صـ٢٧)، وهناك أيضا أبو أيوب خالد بن زيد النجار الذى ذهب إلى الرسول فى المدينة حيث بنى له مسجدا ومنازل، وقد خص الرسول بجهاده حتى مات عند الهجوم على القسطنطينية حيث تحول قبره إلى ضريح شهير يؤمه الزوار ويتبركون به، وقد ذاعت شهرة ضريحة لاستجابته لطلاب الشفاعة.

ومن الناحية المنهجية فإن كُتاب «الحديث» فى القرن الثامن عشر اتخذوا المنهج الفردى بشكل واضح فى دراستهم للتاريخ، وبحثوا حياة كل من أهل بدر بطريقة فردية. وهناك كاتب واحد، له عمل خلوتى مبكر، ولم يعالج هذا العمل إلا قليلا، أشار فى عمله هذا إلى البدريين «كعصابة». وخلال قراءة حياة كل الصحابة وفضائلهم تبدو لنا شخصياتهم فى صورة مركبة من عظمة الإنسان، دون أن يتطرق ذلك إلى القول بشموليتها، أو رسم اطار ثابت، أو تقديم استنتاجات أو استنباطات أو حتى مقارنات. وهذا هو منطق السياق الذى يسعى لايجاد معنى مترابطا من خلال ماهو شخصى.

وذهبت صحوة «الحديث» الى ماهو أبعد من تلك الكتابات التاريخية التى كان لها الهام دينى واضح(٦٨). ويبدو ذلك فى الأدب مثلا، فإن الصحوة الدينية أتاحت سياقا لظهور الأدب الذى تأسس بشكل متزايد على دراسة النماذج الكلاسيكية. أما فى حالة التاريخ، فإن مادفع إلى تطور هذا العلم، أن هذا التطور كان يلبى مطالب زعماء القبائل فى دراسة أنساب عائلاتهم. وكان قسم من أدبيات الحديث يمثل المصادر الرئيسية التى كانت تجمع منها هذه الأعمال. وعلى أى حال، كان جوهر هذه الأعمال فى علم الأنساب من العلوم الدنيوية بشكل واضح. (٦٩) كما كان محمد أبو راس (توفى عام ١٨٢٢م/١٢٣٩هـ) أحد طلبة الزبيدى الرئيسيين. وكان معروفا بأعماله الكثيرة فى «الفقه والأدب والتاريخ والأنساب». وزار الشمال الإفريقى والشرق العربى وتركيا. وشملت أعماله «رحلة» (فى أدب الرحلات الروحية) وعملان فى تاريخ القبائل، وعمل عن «الصحابة» فى بلاد المغرب، وكتاب فى الأنساب(٧٠).

وبصرف النظر عن علم الأنساب القبلى، فقد كتب الزبيدى كتبا أخرى تتميز بأنها أكثر عمومية، كما تفوقت على غيرها باتساع الأفق، كما تصور الحاجات التى قد تفرضها عليها الثقافة الدينية ذاتها. ويذكر قاموس «تاج العروس» للزبيدى، والذى عرضنا له سابقا كنموذج لثقافه فقه اللغة والتاريخ. كما تضمنت أعماله حصرا لجميع الطرق الصوفية فى عصره، كما كتب تراجم للرحالة المسلمين فى القرن الثانى عشر الهجرى(٧١).

وكان عبد الرحمن الجبرتى أهم مؤرخى أواخر القرن الثامن عشر إلى جانب الزبيدى، كما كان مصلحا ماتريديا. لقد كانت كتابات الجبرتى الرئيسية تمثل من حيث الأسلوب والرؤية مركبا من الاتجاهين الرئيسيين فى التأريخ فى القرن الثامن عشر. كما أنه خطا خطوة واضحة فى طريق تطوير الصحوة الكلاسيكية الجديدة فى الثقافة العربية(٧٢).

وكان العمل الرئيسى للجبرتى هو حوليات سجل فيها قدرا ضخما من التفاصيل عن حياة «البكوات المماليك» فى القرن الثامن عشر. إلا أنه تضمن أيضا «التراجم» التى كان ينظمها تبعا لتاريخ وفاة أصحابها ويلحقها بأحداث آخر كل عام. وكان يسجلها بأسلوب «التراجم» الأدبية. كتب الجبرتى كتابه هذا بعد الغزو الفرنسى لمصر. وكانت صفحات المقدمة فى الجزء الأول واضحة ودقيقة فى شرح مفهوم الجبرتى عن التاريخ. كتب يقول:

«إن التاريخ علم يُبحث فيه عن معرفة أحوال الطوائف وبلدانهم ورسومهم وعاداتهم وصنائعهم وأنسابهم ووفياتهم.. وأول واضع له فى الإسلام عمر بن الخطاب رضى الله عنه وذلك حين كتب أبو موسى الأشعرى إلى عمر أنه يأتينا من قبل أمير المؤمنين كتب لاندرى على أيها نعمل فقد قرأنا صكا محله شعبان فما ندرى أى الشعبانين أهو الماضى أم القابل(٧٣).»

أما عن مقاصده النفعية من كتابة التاريخ فيقول:

«كنت سودت أوراقا فى حوادث آخر القرن الثانى عشر وما يليه وأوائل الثالث عشر الذى نحن فيه جمعت فيها بعض الوقائع إجمالية وأخرى محققة تفصيلية وغالبها ممن أدركناها وأمور شاهدناها... فأحببت جمع شملها وتقييد شواردها فى أوراق متسقة النظام مرتبة على السنين والأعوام ليسهل على الطالب النبيه المراجعة ويستفيد ما يرومه من المنفعة ويَعْتَبر المطلعُ على الخطوب الماضية فيتأسى إذا لحقه مصاب ويتذكر بحوادث الدهر إنما يتذكر أولو الألباب فإنها حوادث غريبة فى بابها متنوعة فى عجائبها..»(٧٤) ثم يواصل قائلا عن فائدة التاريخ: «وفائدة العبرة بتلك الأحوال والتنصح بها وحصول ملكة التجارب بالوقوف على تقلبات الزمن».

لقد التزم الجبرتى فى كتابة التاريخ بأن يكون داخل إطارات تراث منهج الحوليات، هذا بالرغم من المشاكل الفنية التى واجهت الجبرتى فى هذا النوع من الكتابة فى فترة لم يكتب

فيها من اشتغل بالتاريخ إلا أعمالا قليلة، وكتبها عسكريون أتراك ولم تكن بذات قيمة كبيرة. إلا أن الجبرتى وازن التزامه هذا بأن ضمن كتابته تراثا تاريخيا مختلفا تماما فقد كانت الجدوى الخلقية والثقافية لدراسة التاريخ هى الشغل الشاغل فى هذا التراث. وكان «المحدثون» هم الناطقون باسم هذا الاتجاه. يقول الجبرتى عن التاريخ، «وموضوعه أحوال الأشخاص الماضية من الأنبياء والأولياء والعلماء والحكماء والشعراء والملوك والسلاطين وغيرهم والغرض منه الوقوف على الأحوال الماضية من حيث هى وكيف كانت وفائدته العبرة بتلك الأحوال والتنصح بها وحصول ملكة التجارب بالوقوف على تقلبات الزمن.»(٧٦).

وإذا كان الجبرتى يؤكد على جدوى دراسة التاريخ، لما يمكن أن نستخلصه منه من دروس وتعاليم، ولفعاليته فى الصراع ضد سوء الحظ (مفهوم وثنى)، فكان من الطبيعى أن يوائم الجبرتى نفسَه بوعى بالتراث الأشعرى السائد، كما أن هذه المواءمة كانت لازمة حتى يحرر الجبرتى نفسه من تأثير تعاليم المعتزلة، ذلك الاتجاه الذى عرف فى وقت ما بالتفكير العقلانى، والذى كان يواجهه بحدة أصحاب العقائد الجامدة. وقد كانت هذه هى القضية العامة التى تواجه المصلحين من أتباع الماتريديه(٧٧)، كما يفسر ذلك دفاع الجبرتى عن دراسة التاريخ بلغة الدفاع عنه لدوره فى خِدمة العلوم الدينية، كما يفسر عودته إلى التأكيد على تدخل الإرادة الالهية فى شئون الانسان، وإن كان تأكيدا غامضا؛ كما يفسر شروح الجبرتى الختامية حول مملكة(٧٨) الله على الأرض. ثم يستطرد الجبرتى:

«وفن التاريخ علم يندرج فيه علوم كثيرة لولاه ماثبتت أصولها ولا تشعبت فروعها، منها طبقات القراء والمفسرين والمحدثين وسير الصحابة والتابعين وطبقات المجتهدين وطبقات النحاة والحكماء والأطباء وأخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام... وحكايات الصالحين ومسامرة الملوك من القصص والأخبار والمواعظ والعبر والأمثال... وفكاهة الخلفاء وسلوان المطاع...(٧٩)».

«ولما كان علم التاريخ علما شريفا فيه العظة والاعتبار وبه يقيس العاقل نفسه على من مضى من أمثاله فى هذه الدار وقد قص الله تعالى أخبار الأمم السالفة فى أم الكتاب فقال تعالى لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب وجاء من أحاديث سيد المرسلين كثير من أخبار الأمم الماضين كحديثه عن بنى اسرائيل وما غيروه من التوراة والإنجيل وغيرذلك من أخبار العجم والعرب.. وقد قال الشافعى رضى الله عنه من عَلِم التاريخ زاد عقله(٨٠)».

وناقش الجبرتى فى النهاية مفهومه عن النظام الاجتماعى. وهو يرى أن المجتمع تنظيم أقامه الله وخطط له ويحتوى هذا المجتمع على خمس مراتب للإنسان، وهى منظمة تنظيما

هرميا. المرتبة الأولى وتشمل الأنبياء، وهم رسل الله الذين حملوا الرسالات. والمرتبة الثانية تضم «العلماء»، وهم ورثة الأنبياء ويحملون رسالتهم خلال حياتهم فيدعون إلى الإيمان «ولكن أحيانا ينحرفون لحبهم للمال، كما يحدث فى عصرنا هذا».(٨١). أما المرتبة الثالثة فتضم الملوك والحكام الذين يقيمون النظام ويراعون العدل والإنصاف. ويستند هذا المفهوم إلى فكرة أن الإنسان بطبيعته غير عادل. واذا كان الإنسان لا يرتكب الظلم، فلأن هناك مايحول بينه وبين ارتكابه: فرأس المملكة وأركانها وثبات أحوال الأمة وبنيانها العدل والإنصاف سواء كانت الدولة إسلامية أو غير إسلامية، «فهما أساس كل مملكة وبنيان كل سعادة، وهما فى ذلك يتساويان». أما المرتبة الرابعة فتشمل أوساط الناس وهم يراعون العدل فى معاملاتهم، فيكافئون الحسنة بالحسنة والسيئة بالسيئة. أما المرتبة الخامسة والأخيرة فهم القائمون بسياسة أنفسهم وضبط جوارحهم وانخراطهم فى سلك العدول(٨٢).

ولعله من الواضح الآن أن كتابات الجبرتى كانت من سمات صحوة القرن الثامن عشر، وأن عمله الرئيسى هو فى الواقع تعبير عن تلاحم الاتجاهات السابقة بالاتجاهات المعاصرة، ولذلك فهو ليس «فذا» كما يُزْعم عادة. وفيما يتعلق بأهميته كمفكر وكاتب، فقد كان الجبرتى امتدادا لحركة الإصلاح الماتريدى. إن دراسة أفكار الجبرتى عن التاريخ وعن العلاقة بين التاريخ والفروع الأخرى من المعرفة تضعه بشكل واضح داخل إطار صحوة أواخر القرن الثامن عشر. لقد كانت هناك صحوة فى المجالات الكلاسيكية والتى احتلت مكانتها فى مناخ يتسم بالعمق الدينى، ومع ذلك فقد أتاحت هذه الصحوة الفرصة لدخول عناصر من المذهب الطبيعى.

إن تاريخ الجبرتى يفسر نقاطا معينة حول الصحوة الثقافية خلال فترة الازدهار التجارى، والتى لم يتحدد أمرها من خلال دراسة «البدريين». لقد أدت كتابة الجبرتى هذا الدور خلال التراجم التى كان يسجلها داخل الأحداث المرتبة على أساس السنة التقويمية. وأشار الجبرتى أيضا إلى النظام الحقيقى فى التاريخ (تاريخ الله على الأرض) الذى يتطلب فى الأساس إعادة تأكيد سلطة «العلماء» وهم يمثلون الاستمرار للنبوة المقدسة. لقد كان الماوردى، والفكر السنى السياسى «الإقطاعى» يرون أن المملكة، إنما هى حصيلة اندماج الدنيوية والروحية، «الملك والإمامة». ولما كان الجبرتى يكتب فى عصر توهج دينى ويتحكم فيه الهجوم الضارى فى العصر التجارى، فقد كان الجبرتى يفصل بين الاثنين، وربما كان اختياره متأثرا بالأيديولوجية الوفائية، أو بالضعف الفعلى الذى ألم بالسلطة المركزية.

إن عظمة الجبرتى ككاتب تكمن بالدرجة الأولى فى أنه قدم أكمل تعبير وأكثره منطقية عن الأفكار الاجتماعية للازدهار التجارى فى مصر. ومن ثم كان حكمنا على

عمله بأنه العمل الممتاز والمتوج فى حركة الإصلاح «الصوفية» خلال القرن الثامن عشر. وإذا تعمقنا فى التحليل وتعاطفنا مع هذا العمل فإنه يفوق حتى كتابة أستاذه الزبيدى.

وقد تناول العلماء المحدثون عمل الجبرتى باعتباره من كتب التاريخ، غير مدركين مشاكل المنهج الفريدة فى عصره ومن ثم قارنوا عمله بالنماذج الكلاسيكية أو الحديثة. وحيث كان الجبرتى دقيقا وأمينا فى تصوير الأحداث (بتفصيل دقيق) التى لم تكن تتفق مع اهتماماته التاريخية الأساسية (مثلا عند وصف الغزو الأوربى) فقد تعرض لنقد شديد(٨٣).

إن قضية الأسلوب تقف جانبا نوعا ما، وهى ملاحظة أبديتها عند التعليق على المقامة فى القرن الثامن عشر. وقد تمثل الجهد الأساسى الذى بذله الجبرتى من الناحية الفنية ومن نواح أخرى أيضا فى قراءة النماذج الثقافية الكلاسيكية وتحديد مكانتها ومحاولة تقييمها. وكان ذلك الجهد فى حد ذاته إنجازا ضخما. ويبدو أن الجبرتى والزبيدى كانا أكثر قدرة من خلفائهم على إنتاج آثار خالدة، وأعظم مما تركه من هم أكثر منهم شهرة من الخلف، فى الأجيال الأخيرة من الصحوة الكلاسيكية الجديدة.

وبينما بقيت هذه الآثار خصوصا فى الفترة من عام ١٧٦٠ - ١٧٩٠م، إلا أنه ظهرت فى مصر صحوة ثقافية جديرة بالملاحظة احتلت مكانتها، وإن كانت لم تدرس على نطاق واسع. إن سلسلة الموضوعات، وعدد المشاركين فيها، ويقظة الوعى النقدى فى ميدان العلم، والذى اختُبر بطريقة محدودة، كل ذلك يتطلب بالضرورة تفسيرا جديدا لتطور الثقافة الحديثة فى مصر. ومن الواضح أن الازدهار التجارى فى مصر فى القرن الثامن عشر أطلق حركة تجديد تتسم بالحيوية فى الحياة الدينية، والتى بدورها أثمرت ثقافة دنيوية وليدة. ولازال هناك الكثير يمكن قوله حول طبيعة الثقافة العلمانية ومسار تطورها فى بلد نام. ولا يمكن أن نبدأ هذا البحث حتى نحدد دور وحجم كل من حركة الإصلاح المحلية، وحركة الثقافة الأوربية فى مصر، لأن الثقافة العلمانية هى ثمرة تفاعل هذين التيارين.

إن الاستمرار المنطقى لهذا الفصل، أن نكتب فصلا آخر يجسِّر الفجوة بين الصحوة الثقافية فى الفترة من ١٧٦٠ إلى ١٧٩٠م، والمرحلة التالية التى استمر فيها تطور الثقافة العلمانية وقد احتلت المرحلة الثانية مكانتها خلال عصر محمد على وعلى وجه الخصوص (من ١٨١٥ إلى ١٨٣٧م وهى فترة الإصلاح) وهى فترة البيرقراطية النزاعة إلى الإصلاح. كما أن التحليل يتطلب مزيدا من العمق، لأن الانتقال بالبحث من الاهتمام بالعوامل الاقتصادية الاجتماعية إلى الاهتمام بالتطورات الثقافية، يؤدى إلى إهمال التراجم وتبسيط الصراعات فى هذه الفترة، كما أهملت الشدائد فى حياة الأفراد اليومية كل ذلك من أجل التركيز على الاتجاهات الرئيسية.

وسوف يبدأ الفصل الرابع بدراسة تفصيلية لسيرة أحد الشخصيات الرئيسية فى حركة الإصلاح الثقافى فى مصر فى القرن التاسع عشر. وفى الواقع فإن هذه الشخصية مجهولة لمعظم أهل مصر باستثناء من عرفوه لكتابته بعض الشعر ولم يكن ذو أهمية، أو لكتابته تقريرا أو تقريرين حول الإصلاح، لم يحظيا بالاهتمام. وقد حظى تلميذه ومريده رفاعة الطهطاوى باهتمام واسع لنحو جيل من الزمن لأسباب مختلفة. وكان حظ أستاذه حسن العطار من الاهتمام قليلا أو منعدما، وبنفس القدر لم يُعرف العطار بشكل واسع فى الخارج رغم أنه كانت له فى الواقع علاقات مع العديد من الأوربيين، كما كتب أكثر من خمسين كتابا، وشغل موقعا هاما فى المجتمع المصرى. ولازال العطار معروفا فى الأزهر نفسه حيث له العديد من الكتب الدراسية التى كتبها لطلبته والتى لازالت تستخدم، أو استخدمت لعهد قريب. إلا أن استخدام كتب العطار لنحو مائة وخمسين سنة أو أكثر منذ صدورها لم توقظ فى «شيوخ» الأزهر أو جماعة العلماء بشكل عام الإحساس بالثورة الفكرية التى عبر عنها العطار فى الربع الأول من القرن التاسع عشر.

هوامش الفصل الثالث

(1) J.Heyworth - Dunne,"Arabic Literature in Egypt in the Eighteenth Century With Some Referenc to the Poetry and the Poets, Bulletin of School of Oriental and African Studics9(1937-689.

(٢) كتب المؤلف اسم هذا الشاعر هكذا «أحمد عبد الله بن سلامة الإدكاوي» ولكنه ورد في كتاب «الأدب المصري الحديث في ظل الحكم العثماني تأليف سيد محمد الكيلاني هكذا «عبد الله بن عبد الله بن سلامةالإدكاوي المصري الشافعي الشهير بالمؤذن- المترجم.

(٣) «الفوائح الجنانية في المدائح الرضوانية» بدار الكتب تحت رقم ١٤٨٧ الرمز: أداب انظر نفس الموضوع ص ٦٨٣ وكان للإدكاوي دائرة واسعة من الأصدقاء وبعضهم من الادباء. وكان أحد هؤلاء الأدباء يعرف ثلاث لغات ، كما كان أحد أصدقائه يقلد الأخرين تقليدا ساخرا ، ومن بين أصدقائه أحد الموسيقيين.

(٤) الشيخ مصطفى اللقيمي الدمياطي هو صاحب «المدامة الأرجوانية في المدائح الرضوانية» «الأدب المصري في ظل الحكم العثماني» الكيلاني-المترجم.

(٥) المصدر السابق ص ٦٨٤ وقد أهمل مجلس الوفائية لصغر حجمه . وأفضل تحليل لهذا المجلس حتى الآن قدمه الكيلاني في كتابه «الأدب المصري في ظل الحكم العثماني»

(٦) يقصد بهم الأتراك فدولتهم تأسست وتوسعت على أنقاض دولة الروم فورثوا الكثير من معالم الحضارة البيزنطية. المترجم

(٧) بدأ يظهر ضعف السلطة العثمانية بشكل واضح في القرن السابع عشر،وزاد التدهور والضعف في القرن الثامن عشر، مما زاد من سلطة المماليك في مصر، فدفع ذلك العثمانين إلى محاولة استعادة سلطتهم وجردوا جيشا لتحقيق غرضهم ، وعرف بالفتح العثماني لمصر سنة ١٧٨٦م. المترجم

(٨) معرفة أسماء الله الحسنى معرفة عقلية هي أولى خطوات المريد الصوفي. ويقصد بالقدرة على الكشف معرفة المستقبل، فقد درج على ذلك بعض مشايخ الصوفية في ذلك العصر. ويسمى أصحاب هذه القدرة بأهل الكشف . وأهل الكشف في مرتبة صوفية أعلى من أصحاب المعرفة العقلية بأسماء الله - المترجم.

(٩) الجبرتي «عجائب الاثار في التراجم والأخبار» جـ٢ ص ١١٤- ١١٥. وكان الأمير يعتبر دخيلا على القاهرة بالرغم من أنه ينتمي إلى أسرة من الملتزمين بمصر العليا. وهنا تلمح مثلا للصراع الذي استمر حتى مطلع القرن التاسع عشر، كما حدث بين العطار والسنوسي (الفصل الخامس والسابع)، وحتى في وقت مبكر، فقد كانت موشحة الفوائح الجنانية في مواجهة نموذج أندلسي لابن الخطيب. ويزعم محمد عبد الغني حسن وجود مقامة مشابهة للأشكال الأندلسية في العصر الفاطمي .(انظر كتابة حسن العطار ص ٦٨).

(١٠) الجبرتي «عجائب الأثار في التراجم والأخبار جـ٢ ص ١٨٤-١٨٧» كان للقاسم والعوضي علاقات أدبية واسعة وكان قاسم صديقا حميما للأديب المشهور الشيخ أمير الزرقاني، كما كان يلتقي بواعظ بمسجد الحسين وشاعر من المنصورة.

(١١) كتب ابن الصلاحى إلى علماء الهند يقول:

أيا علماء الهند إنى سائل　　　فمنوا بتحقيق به يظهر السر

ويختم القصيدة بقوله:

فهل من جواب عندكم أستفيده　　　فمن بحركم لازال يستخرج الدر

«عجائب الآثار..حـ٢ص ٨١» بدار الكتب للجبرتى- المترجم

(١٢)ورد فى عجائب الآثار حـ٢ص ٨١للجبرتى رد السجاعى شعرا ومطلع قصيدته:

جوابك يانحرير خذلا موضحا　　　أتى حين هاجم الصنبر فادر ياصبر

لقد أعربوا بالكسر لفظة صنبر　　　إذ الفعل فى معنى لمصدره جروا

(١٣)كانت هناك معركه فى ذلك الوقت حول شرب القهوة أحرام أم حلال، فالبعض يعتبر تأثيرها قريب من الحشيش. وقد شاركت الطرق الصوفيه فى هذه المعركة وحللت شربها- المترجم.

(١٤)تاريخ الجبرتى«عجائب الآثار»حـ١ ص ٢٦٥-٢٨٣، حـ٢ص١٨٦- ١٨٧ :عمر رضا كحالة «معجم المؤلفين وتراجم العربية حـ٩ص٣١٨»وقد سجل لابن الصلاحى ثلاثة أعمال منها مقامة.

(١٥)أورد المؤلف هذا المقطع من الرجز بالانجليزية كالآتى:

(١٦) اسماعيل الخشاب«ديوان الخشاب»نشره صديقة حسن العطار ويتضمن التكنية:السيد الشريف أبو الحسن.

(١٧) نفس المرجع السابق ص ٣٥٣-٣٦٣:شيبوب فى كتابه«عبد الرحمن الجبرتى »ص ٤٢يسجل الجبرتى شعرا للخشاب يمدح فيه أستاذه الزبيدى(ص٣٦٤-ص٣٦٥)، كما مدح صديقه الجبرتى ص ٣٧٤، ومدح أستاذا آخر من اساتذته هو محمد الأمير.

Charles Pellat,"AL-Hariri,Encyclopedia of Islam 2nd ed.,111,161, 121-122;Brockelmann"Makm`à" Encyclopedia of Islam 1st ed:,111,161- 164.

(١٩)بعد سقوط الخلافة العباسية أمام جحافل المغول عام ١٢٥٨م. المترجم

(٢٠)كتب الخفاجى عن مؤلف الحريرى المسمى "درات الغواصفى أوهام الخواص"وهى تعالج الاستعمالات الخاطئة لبعض التعبيرات وناقش الخفاجى بعض المسلمات عند الحريرى. انظر Pellat فى مؤلفه فى Geschichte der Arabischen Litteratur,s2 Brockelmann; Al-Hariri p. 457

وعن حياة الخفاجى أنظر الكيلانى «الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى، ص٢٧٦-٢٨٠

(٢١) Heyworth Dunne,Introduction to the History of Education in Modern Egypt,pp.76-77

(٢٢) سودانى الأصل ، يقول عنه الجبرتى أنه كان متقنا ومتفننا وله يد طولى وباع واسع فى جميع العلوم ومعرفة تامة بدقائق الأسرار، وبرع فى النحو ودرس المقامات ، وحفظ الكثير من مقامات الحريرى. توفى عام ١١٥٤ بمنزل الشيخ حسن الجبرتى.("عجائب الآثار...ح١ص.١٦")-المترجم

(٢٣) الجبرتي ،"عجائب الآثار في التراجم والأخبارحـ١ص١٥٩"

والميقاتي هو من يتولى تحديد أوقات الصلاة بالمسجد. وهي وظيفة أصبحت نادرة في القرن الثامن عشر.

(٢٤) كانت معرفة المماليك للغة العربية لها أهميتها وضرورتها حتى يحظون بالاحترام.

المصدر السابق حـ١ص١٧٩.

(٢٥)المصدر، السابق، حـ٢، ص٣٥

(٢٦)ورد ذكره في "الأدب المصري في ظل الحكم العثماني"وفي غيره من المصادر كالآتي:

عبد الله بن الله الإدكاوي المصري الشافعي الشهير بالمؤذن.

(٢٧) المصدر السابق ، عجائب الآثار..حـ٢ص٥٧

(٢٨)نفس المصدر حـ٢ص٩٦. توفي درويش عام ١٧٨٤م/١١٩٩.

(٢٩)نفس المصدر السابق حـ٢ص٩٦-٩٧

(٣٠) الزبيدي"حكمة الإشراق إلى كتاب الآفاق ص٥٥» ؛الشبلنجي،"نور البصيرة في مناقب آل بيت النبي المختار ص ١٧٤ » القطاني "" فهرس الفهارس وإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات ح١ص٣٩٨-٤١٣."

(٣١)الزبيدي،"رسالة نشأة الارتياح في حقيقة الميسر والقداح

Carlo von Landberg, Primeurs Arabes,1 (pp. 39 - 55)

وبه مقال يشرح ويفسر لماذا كان هناك تجاهل لبعض معارك ماقبل الإسلام

(٣٢)الزبيدي "حكمة الإشراق إلى كتاب الآفاق "المقدمةص ٦٠

(٣٣)الزبيدي"تحفة القماعيل في مديح شيخ العرب إسماعيل"

إن هذه الدراسة حول الأنساب عن زعيم الهوارة تعكس الكثير من اهتمامات الزبيدي؛

Brockelmann, "Makàma" Greschichte der Arabischen Litteratur,111,161-164.

(٣٤)-Pierre Cachia (Taha Husayn:His Place in the Egyptian Literary Renais-sance,p.5)

وأشار إلى أن أحمد الدردير كتب مقامات لها وزنها ، وهي تقليد للمقامات السابقة وكان فيها إستخدام مميزا للتشطير والتخميس، كما فيها اقتباسات من الحريري ومن كلاسيكيات أخرى ولكنها أضعفت بإقحامات من عنده

Brockelmann (Mak`ama, "Geschichte der Arabischen Litteratur,111,161-164)

وكانت مقامات الدردير متميزة بين تدهور القرن الثامن عشر وصحوة المقامة في القرن التاسع عشر على يد اليازجي.

(٣٥) أوضح السجاعي أن اختياره هذا النموذج لشاعر يهودي إنما يرجع إلى بلاغته في اللغة. كما

نشر العطار عملا لشاعر يهودى الأصل وأضطر أن يذيل اختياره هذا بتبرير دينى، لقد كانت بيئة العطار أقل تحررا من بعض الوجوه.

[يضرب بالسموءل المثل فى الوفاء ومطلع قصيدة السموءل

إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه فكل رداء يرتديه جميل

وإن هو لم يحمل على النفس ضيمها فليس إلى حسن الثناء سبيل

(المترجم. من كتاب بلوغ الإرب)

(٣٦) Ibn Khaldun, The Muqadimah, ed. Franz Rosenthal, 111,330.

كما قام الزبيدى بتدريس كتاب الثعالبى

Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur,SI,P499)Juaroslav

(٣٧) Stetkevych, The Modern Arabic Literary Language.

ويناقش هذا الكتاب وجود مثل هذا الانقسام أو الازدواجية (الفصل الأول) ويدلل الكاتب على أن مدرسة البصره مثلا وبها شخصيات هامة مثل عثمان بن الجنى، كانت كانت تعتمد على القياس فى عصر سادت فيه الشكلية. ويرجع الكاتب ذلك إلى أن الثقافة العربية قد تطورت بشكل عضوى فى العصور الوسطى أكثر من تطورها العضوى فى العصور الحديث.

(٣٨) زين الدين الرازى، مختار الصحاح(عام ١٧٦٠/١٣٥٨هـ وهو نسخة معدلة من "صحاح الجوهرى"لمؤلفه اسماعيل بن حامد الجوهرى(توفى عام ١٠٩٩م/٣٩٢هـ). انظر المراغى، فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهرية ح٤ص٣١قسم اللغة.

(٣٩) محمد بن الطيب الفاسى"عدة الراموس وإفادة الناموس على ادعاء القاموس."وهو شرح على متن الفيروز ابادى(ثلاثة أجزاء)والعالم الآخر الذى له شرح على متن الفيروز ابادى كان الزبيدى.

[هو محمد بن الطيب محمد الفاسى مولود بفاس ١١١٠"وتوفى بالمدينة ١١٧٠هـ . و اشتهر معجمه القاموس المحيط"وهو من ثلاثة أجزاء.[مقدمة تاج العروس حـ١- المترجم]

(٤٠) نفس المصدر السابق حـ١ورقة١أ

(٤١) نفس المصدر السابق حـ٧أ، ٨ب حول الشيرازى (الفيروز بادى واستخدام الحديث (١٩أ).

(٤٢) عبد الله عبد الفتاح درويش"الخليل بن أحمد وتطوير صناعة تأليف المعاجم العربية »(أطروحة للدكتوراه)

« Al- Khalil Ibn Ahmed and the Evolutoon of Arabic Lexicogrphy »

لقد نظرت هذه الدراسة وغيرها إلى الزبيدى باعتباره آخر كتاب القواميس التقليديين بالنسبة لأسس النظام الذى اتبعه، وباعتبار أن قاموسه شرح وليس مستقلا. ومهما يكن من أمر، وطبقا لما سبق، فإن وجود فهرس بترتيب الحروف فى مقدمة الجزء الاول من القاموس، ييسر استخدام القاموس، حتى للقاري الحديث. وفى الحقيقة فإن الفارق بسيط، سواء بدأ بالجذر الأول للكلمة، أو بالجذر الأخيرة . والدلالة الحقيقية لهذا النظام تكمن فى تغيير هذه القواميس بحيث إبتعدت عن تلبية احتياجات الشعراء..

(٤٣) الزبيدى ،«حكمة الإشراق إلى كتاب الآفاق. المقدمةص٥٦ »

(٤٤) L, Kopf, "Religious Infleuences on Mediaeval Arabic Philolgy," Studia Islamica 5(1956):49-50.

محمد الأمير «حاشية الأمير على شرح الأزهرية» ص٧

(٤٥) وخاصة لسان العرب لابن المنظر Lane, Arabic English Lexicon,P. xviii,

(٤٦) Anwar Chejne, The Arabic Language,,P.45.

(٤٦) حسن القويدر (توفى ١٨٤٨م (١٢٦٢ه) درس اللغة على أستاذه حسن العطار، وقد كتب كتابا فى المعاجم اسمه «تقريرات قويدر على منظوماته فى مثلثات المسماه بنيل الإرب»

(٤٨) لم يتبع كل شيوخ الأزهر المتون الأساسية، إلا أن هذا كان برنامج التعليم. والمثال المستثنى كان حسن الجبرتى فى كتابه «شرح حسن الجبرتى على رسالة الشروط التى ألفها عباس أفندى فى الشروط والأجزاء. مخطوطات ١٣-٢٧، ١٧٥٨م ،/١١٧٢ه.

(٤٩) محمد الصبان ،«حاشية الصبان على شرح الأشمونى على ألفية ابن مالك» كتب هذا العمل ١٧٧٩م /١١٩٣ه. انظر ٢٠١ ويظهر خلال هذا العمل اهتمام الصبان باللغة خلال دراسته للحديث.

(٥٠) Theologyعلم التوحيد، أوعلم الكلام، أوعلم أصول الدين. ، هو علم الحجاج من العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية.[نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام. الدكتور على سامى النشار]المترجم

(٥١) ويوجد مصرى فقط قبل هؤلاء ، هو أحمد الملاوى ١٧٥٣م /١١٤٦ه. وقبل الملاوى هناك النقشبندى وهو هندى، وعبد الحكيم السيالقوطى (مات ١٦٥٦م/١٠٦٧ه)، الملاحسن شلبى الفنارى(مات ١٤٨٠م/٨٨٥ه)، ميردا جان(حبيب الله الشيرازى مات ١٥٥٥م/٩٩٣ه). وكانت السيادة لهؤلاء الكتاب بشكل متزايد كمصادر فكرية فى القرن التاسع عشر(أنظر الفصل ٦، ٧من الكتاب)

(٥٢) محمد عرفة الدسوقى «حاشية الدسوقى على شرح سعد الدين التفتزانى على متن التلخيص» (جزءان) ومؤرخ فى ١٧٩٥م/ ١٢١٠هـ وقد نسب الدسوقى تعليمه جزئيا إلى أستاذه على العدوى.

(٥٣) محمد الحفناوى، «حاشية الحفناوى على شرح أبى السمر قندى على الرسالةالودعية» مخطوطات ٨٣-١٢٣(١٧٦١م/ ١١٧٥ه) مخطوط ٨٣ب.

(٥٤) كان العمل الرئيسى أربعين صفحة، وقد كتبه محمد الصبان عام١٧٦٩م/١١٨٣ه وهو المعروف باسم (شرح الصبان على منظومته فى العروض المساه، الكفايةالشافية فى علمى العروض والقافية). وهناك مقالات ثانوية أخرى كتبها الشبراوى والسجاعى. ومن بين هذه الكتابات تعتبر مقالات الشبراوى جديرة بالاهتمام، لأنه الوحيد الذى يمتلك أسلوبا سهلا واضحا.

(٥٥) محاولة الخروج من إطار الخضوع للدولة العثمانية، وفى هذا السياق كانت محاولة على بك الكبير في ستينات القرن الثامن عشر. المترجم

(٥٦) أمير أحمد الدمرداش كتخداه العزب «كتاب الدرة المصابة فى أخبار الكنانة فى أخبار من ما وقع فى دولة المماليك من السناجق والدولة وعوائدهم والباشا. جزءان مؤرخ فى ١٧٥٥٤م ١١٦٨/هـ.

(٥٧) المصدر السابق حـ١ ص١٨٠ - ١٨٢، ١٨٨، ٣٠٤، لزيارة الإمام الشافعى أنظر ح١ صـ٦٥٥.

(٥٨) نفس المصدر السابق حـ١ صـ٣٨، ١٣١، ١٨٧.

(٥٩) الحاج مصطفى الحاج ابراهيم، «تاريخ وقائع مصر القاهرة» ١٧٣٩م/ ١١٥٢، وعرف الكاتب نفسه باعتباره تابعا للمرحوم حسن العزب الدمرداش.

(٦٠) مصطلح «الحوليات» يطلق على منهج التسلسل الزمنى عند كتابة التاريخ - المترجم.

(٦١) اسماعيل الخشاب «خلاصة مايراد من أخبار الأميرمراد» (١٨ محرم ١٢١٥هـ مايو ١٨٠١م). ذكره بروكلمان فى Geschichte der Arabischen Litteratur, S2,P. 720.

أنظر الفصل الرابع؛ الخشاب فى كتابه «تذكرة لأهل البصائر والإبصار مع أوج الاختصار»؛ وكذلك عبد الله الشرقاوى فى كتابه «تحفة» الناظرين فى من ولى مصر فى ولاية السلاطين.» (١٨٩٢م/ ١٣١٠هـ).

(٦٢) بروكلمان (Geschichtedeer Arabischen Litteratur)

وفى الأغلب لم يسجل بروكلمان فى كتابه هذه الأعمال، كما لم يقدم غزوة بدر كنوع من الغزوات!

Peacock, "Mystics and Merchants in Fourteenth Century Germany," P. 48.

(٦٣) محمد الصبان «منظومة أهل بدر» (١٧٥٧م/ ١١٧١هـ) صـ٣٦١ - ٣٦٩

(٦٤) مصطفى البنانى، «هذا الكتاب، روضة الطالبين لأسماء الصحابة البدريين» ١٧٩١م/ ١٢٠٦هـ.

(٦٥) عبد الله الشبراوى، «هذا كتاب شرح الصدر بغزوة بدر» أنظر الأصل فى بروكلمان

Geschichte der Arabischen Litteratur, G AL2, P.282.

(٦٦) محمد بن سالم الحفنى «الثمرة البهية فى الصحابة البدرية صـ١٥ - ١٦».

(٦٧) المصدر السابق صـ٣٥ وهناك كاتب آخر من تلاميذه له بعض التحفظات على رفع عدد البدريين (أو على طريقة الوفائية فى رفع عدد الصحابة الذين دفنوا فى مصر).

ويذكر عبد الله الشرقاوى فى كتابه (فتح الميدى حـ٣ صـ١١٣) بينما صحابة غزوة بدر قد ماتوا، والموتى لا يسمعون، إلا أن الله قد وهب الحياه لهؤلاء الشهداء.

(٦٨) نسبة إلى Pietism وهى حركة دينية ظهرت فى المانيا فى القرن السابع عشر، وأكدت على دراسة الكتاب المقدس، وعلى التجربة الفردية. المترجم].

(٦٩) جمال الدين الشيال «الحركات الإصلاحية والمراكز الثقافية حـ١ صـ٩٦ - ١٠٣».

(٧٠) الكتانى «فهرس الفهارس والاثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات حـ١ ص١٠٤-١٠٥»

المؤلف هو عبد الحى بن أبى المكارم عبد الكريم بن القطب الشهير بأبى المفاخر محمد الحسنى الادريسى الكتانى الفاسى. المترجم

(٧١) الزبيدى «المقعد المكلل بالجوهرالثمين فى طرق الإلباس والتلقين» صـ٢٩٣ فى كتاب «الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى» لـ محمد سيد الكيلانى - المترجم.

«سفينة النجاة محتوية على بدع مزجاه من الفوائد المنتقاه»

(٧٢) ويتناقض هذا مع مقياس الرؤية في عصره، مما جعل عمله منفصلا عن عصره القاحل الذى عاش فيه ولذلك فقد شاع اعتقاد بأن مجئ الفرنسين عمق من مفهومه للتاريخ .

(٧٣) الجبرتى، «عجائب الآثار في التراجم والأخبار حـ١ صـ٣٠١» ويمكن أن نلحظ في العنوان الذى صاغة الجبرتى اتجاهات مختلفة. فاستخدام الجبرتى التراجم وهو يهدف إلى عنصر التوازن مع الأخبار. ويمكن أن تقارن عمل الجبرتى بعمل آخر كتبه جزائرى وكان أيضا تلميذا للزبيدى هو أبو راس الناصر توفى عام ١٨٢٢م) فقد كتب «عجائب الأسفار ولطائف الأخبار»

[نقل المؤلف النص بشئ من التصرف يبدو لأسباب لغوية فى الترجمة فى حين أننى نقلت النص بلا أدنى تصرف - المترجم]

(٧٤) الجبرتى، عجائب الآثار فى التراجم والأخبار حـ١ صـ٣»

(٧٥) نفس المرجع السابق. إن وفاء الجبرتى لتراث الحوليات فى كتابة التاريخ، هو الذى يتفوق بشكل غالب فى كتابته بالرغم من أن القارئ لحوليات الجبرتى سوف يلحظ أنه ضمن كتابته الكثير من الشخصيات لقيمتها الأخلاقية، كما سوف يستخرج العبر الأخلاقية من الآخرين. ومن ثم فيمكن أن نتفهم إلى حد ما الاتهام الموجه إلى جيل الجبرتى بإهماله التاريخ.

(٧٦) المذهب الماتريدى نسبة إلى منصور من سمرقند (توفى ٣٣٣هـ) والمذهب الماتريدى من السنة وقد سبق الإشارة إليه - المترجم.

(٧٧) GOD'S KINGDOM ON EARTH تعبير دينى مسيحى - المترجم.

(٧٨) نفس المصدر السابق حـ١ صـ٥

(٧٩) الجبرتى، عجائب الآثار فى التراجم والأخبار حـ١ صـ٤ - ٥ الفكرة السائده عن الجبرتى أنه كان فذا. ولكن مرجعا تاريخيا شبيها بكتاب الجبرتى، كتبه تونسى معاصر للجبرتى، درس فى الأزهر لكن يبدو أنه لم يدرس على الزبيدى، وهذا المرجع يذكر أن الجبرتى كان فذا.

Ahmed Abde sselem, Les Historiens Tunisiens des xviie, xvIIIe, et xixe siécles, p273).

(٨٠) ورد النص فى «عجائب الآثار حـ١ صـ٨» كالآتى: وما ظهر فى هذا الزمان من الاختلال فى حال البعض من حب المال والجاه والرياسة والمنصب والحسد والحقد لا يقدح فى حال الجميع..» - المترجم.

(٨١) الجبرتى، «عجائب الآثار فى التراجم والاخبار حـ١ صـ١٠ - ١٢ إن فكرة الجبرتى عن وجود حكومة غير إسلامية يمكن أن تقيم العدالة هى فكرة غير مسبوقة فى الفكر السياسى فى العصور الوسطى، إن هذه الفكرة غير عادية.

(٨٢) أنور عبد الملك - Idéologie et renaissance nationale de L'Ègypte moderne, P.200 and passim.

أورد الكاتب حوارات مقنعة من المتن نفسه، وهى تدعم الجبرتى باعتباره مؤرخا يمتلك قدره فنية عالية. وهذا التقييم يتناقض مع تقييم Richard Verdery الذى حاول أن يقيس الجبرتى بمعاصريه من الأوربيين، والذين اعتبرهم أكثر دقة. وقد بنى موقفه على أساس فكرة مسبقة يتصورها المؤلف.

الفصل الرابع
تدهور الصحوة الثقافية فى القرن الثامن عشر
تكوين الشيخ حسن العطار

كانت السنوات من ١٧٦٠ إلى ١٧٩٠م تمثل الفترة الرئيسية فى الصحوة الثقافية فى القرن الثامن عشر. كما كانت الأحوال فى القاهرة سببا فى صعوبة الحياة الثقافية بين عامى ١٧٩٠ ، ١٨١٥م. وتزايدت الصراعات بين أمراء المماليك مما زاد من المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التى يواجهها باقى أفراد المجتمع. وتعرضت القاهرة لتضخم مالى بسبب تركز غير طبيعى للثروة فى شكل دخول لم تكن وليدة جهد، كما لم تكن هناك إمكانات ملائمة لتوظيف هذه الأموال. إن تدفق سلع الرفاهية الأجنبية ونمو قطاع الخدمات كانا عاملان فى إضعاف القطاع الحرفى. كما زاد من اضطراب هذا القطاع ظروف التضخم بالقاهرة. وفى النهاية فإن التلاعب بأسعار الأطعمة وتخزينها خارج القاهرة خلق قلقا اجتماعيا مزمنا. وكانت هذه الظروف تنبىء بتغيرات جديدة فى وقت يتسم بالفوضى بعد الغزو الفرنسى، ثم تلى هذه الفترة مايزيد على عقد من الزمن تميز بعدم الاستقرار، وبدأ يظهر خلال هذا العقد تكوين اجتماعى جديد. كما تأثرت على وجه الخصوص الطبقات الوسطى المحلية تأثيرا عميقا بتدهور التجارة. فبينما دخلوا فى منافسة غير عادلة مع القوى التجارية الأجنبية قبل عام ١٧٩٠ ، فإن انهيار أحوال السوق بمصر بعد ذلك التاريخ عجل بتدهور أوضاعهم. لقد بدأت هذه الرابطة من التجار الأجانب فى الظهور فى تسعينات القرن الثامن عشر، كما أخذت فى التعدى المباشر على مصالح الدولة التجارية. وأخذ التجار اليونانيون وغيرهم ،يُملُون مصالحهم على سادتهم المماليك، فكسبوا امتيازات اقتصادية دائمة من خلال خدماتهم التى يقدمونها لأمراء المماليك، كما بدأت تظهر مبكرا منذ عام ١٧٩٠م الآثار المترتبة على القلق بسبب الصراعات الداخلية بطرق شتى. فمثلا انهارت بشكل حاد الرعاية التى كانت توجه إلى ميادين الثقافة. ويمكن استنتاج هذه الحقيقة من تدهور عدد الكتب التى كتبت فى تسعينات القرن الثامن عشر بمقارنتها بتلك التى كتبت فى الثمانينات من القرن نفسه. ويبدو أن الحياة الثقافية اقتصرت بشكل متزايد على الحد

الأدنى اللازم لدعم الحياة الدينية. وحتى «مجلس الطريقة» الوفائية يبدو أنه تأثر بتدهور قوة الطبقة الوسطى وبضعف الصحوة الدينية التى كان قد ساهم فى نشأتها. فماذا عن الجيل الأصغر، هؤلاء الذين دخلوا «الطرق الصوفية» فى شبابهم، وواجهوا فى مطلع رجولتهم أحوال مصر فى تسعينات القرن؟ ويحاول هذا الفصل أن يقدم بعض الإجابات لهذه التساؤلات. ويدرس هذا الفصل بالتفصيل حياة حسن العطار فى علاقته مع صديقيه عبد الرحمن الجبرتى واسماعيل الخشاب. إن الثلاثة مجتمعين يمثلون الأهمية الكبيرة لاستمرارية الحياة الثقافية فى مصر. وإذا كان العطار ظل يمارس أستاذيته مع طلبته، إلا أن الثلاثة معا كان لهم أثرهم الواضح على الثقافة فى مطلع القرن التاسع عشر.

لقد كان شباب العطار فى فترة تتسم بالايقاع غير المتكافئ فى توسع السوق العالمى والذى كان له أثره فى تفكك مجتمع التجار المحليين الذين كانوا يحملون ميراث الثقافة الكلاسيكية. وفى مدى أقل من مائة عام قامت طبقة وسطى، إلا أنها لم تحظ بالمساندة فى مصر، ثم تقلدت الأمور فئة بيرقراطية، ثم نحيت لصالح طبقة كبار ملاك الأرض؛ وفى النهاية نحيت طبقة كبار ملاك الأرض وتقدمت البيرقراطية مرة أخرى. إن هذه الفترة التى اتسمت بالتقلب تختلف عن تاريخ غالبية الجزء الأساسى من غرب أوربا. وقد احتفظ المثقفون المصريون طوال هذه الفترة بتقاليدهم الفكرية كما عملوا على مواءمتها مع العصر. وهناك حالات مشابهة فى إفريقيا وأمريكا اللاتينية وآسيا. كيف يمكن الاحتفاظ بالاستمرارية فى ظل هذه الظروف؟ وفى هذا السياق، ما معنى مصطلح الاستمرارية الثقافية؟ (cultural continuity) سوف أتحرى إجابة هذا السؤال قدر الطاقة خلال دراسة حياة حسن العطار.

ظهر حسن العطار فى فترة أخذت تنهار فيها المؤسسات التى أدت دورها فى رعاية حركة الإحياء فى القرن الثامن عشر دون أن تحل محلها مؤسسات جديدة. كما قضى العطار فترة طويلة من شبابه فى بحث غير موفق عن رعاية كان فى حاجة إليها حتى يواصل تعليمه. وكان يجاهد بشكل واضح فى هذه الفترة ليحقق الاعتراف بوجوده بين المثقفين. وكانت معطيات الوضع التاريخى القائم تفترض الإخفاق فى تحقيق هدفه هذا. وفى الحقيقة كانت الاختيارات التى أمام جيل العطار إما الصراع أو السلبية والاستسلام إلى موقف معاد. وتضمنت حياة عبد الرحمن الجبرتى لحظات من كلا الاختيارين. أما حياة الخشاب فمثلت بشكل أكبر موقف الاستسلام. أما بالنسبة للعطار فقد قاده الفشل فى تحقيق النجاح إلى عدم الرضا عن الحياة الفكرية القائمة حينذاك ثم دفعه هذا الفشل إلى الثورة بشكل متزايد على هذه الحياة. وكان من المحتم أن يشعر الرجال الثلاثة بنوع من المرارة. وسوف يكون التركيز الرئيسى فى هذا الفصل على الموقف الذى مثله العطار.

وسوف أبحث طبيعة الثورة التى عبر عنها والمدى الذى وصل إلية فى ثورته، كما سوف أحاول توضيح الخطوط الرئيسية لهذه الثورة بلغة التاريخ فى هذه الفترة.

ملخص سيرة حياة العطار:

من الضرورى أن نقدم وصفا للأحداث الرئيسية فى حياة حسن العطار حسب التسلسل الزمنى لهذه الأحداث، ثم وصفا أكثر تفصيلية لأحداث الشباب، قبل أن نشرع فى التحليل. ومن الضرورى أيضاً أن يستحوذ على اهتمامنا الخشاب والجبرتى، ولكن سبق أن درسنا حياة كل منهما وكتاباته فى الفصل الثانى والثالث.

سيرة حسن العطار حسب التسلسل الزمنى:

١٧٦٦ م	السنة التى ولد فيها تقريبا بالقاهرة
١٧٨٦ م	أول مؤلف له، وهو فى النحو
١٧٩٨ م	الهرب إلى أسيوط
١٧٩٩ م	عودته إلى القاهرة وكتابته المقامة
١٨٠٢ م	مغادرة مصر إلى تركيا عن طريق دمياط
١٨٠٤ م	زيارته الاسكندرونة
١٨١٠ م	رحلته إلى دمشق ودراساته الصوفية هناك
١٨١١ م	رحلته إلى فلسطين
١٨١٤ م	استكمال أعماله الرئيسية فى الطب، ومقالاته فى علم الكلام وحواشى وتفاسير فى آداب البحث فى دمشق (المساجلات)
١٨١٥ م	عودته إلى القاهرة، حيث اشتغل بالتدريس والكتابة
١٨٢٠ - ١٨٢٥ م	تأليفه كتبا فى المنطق واشتغاله معلما لأبناء الأمراء.
١٨٢٨ م	المحرر العربى للوقائع المصرية (المجلة الرسمية المصرية) وبدأ كتابة عمله الرئيسى فى أصول الدين.
١٨٣١ م	تعيينه شيخا للأزهر، أنجز كتابه فى أصول الدين
١٨٣٥ م	وفاته

وللأسف فإن الأخبار المتاحة عن أسرة العطار محدودة جدا. وطبقا لرواية على مبارك التى استند فيها إلى ابن العطار واسمه أسد، فإن جد أسد كان يسمى محمد، وأطلق عليه محمد كتن، كما أتخذ اسم العطار نسبة إلى حرفته[1]. وكان العطار يوقع كتاباته باسم

حسن بن محمد الشهير بالعطار، مشيرا إلى أن هذه الإضافة حديثة العهد. ربما يمكن أن نؤرخ لها منذ أن أصبح والده يعمل عطاراً. كما يشار إلى أن والده وفد إلى مصر من المغرب. والروايات التى يمكن أن يعول عليها حول أصوله قليلة. أما فيما يتعلق بتعليمه المبكر فقد عرّفنا على مبارك بالعطار وبأصدقائه الذين التحقوا بالأزهر، بينما هو نفسه كان عليه أن يعمل فى تجارة والده. فحفظ القرآن ليعد نفسه للدراسة بالأزهر، وبذلك أقنع والده أن يأذن له بالاستمرار فى دراسته. وهذه الصورة عن والده كرجل غير متعلم، يعمل على حرمان ابنه التعليم، تتناقض إلى حد ما مع الإشارة بأنه عندما حفظ القرآن اعتبر ذلك نصرا وحدثا فاصلا فى حياته، كان ذلك بالنسبة له ولوالده أيضا. إن هذه الخطوة فتحت له الأبواب ولكنها فى نفس الوقت أثارت لديه آمالا كانت تبدو بشكل متزايد بعيدة التحقيق، فى تلك الفترة الدقيقة التى عاش فيها.

ويُصَوّر العطار فى الوثائق المبكرة المتاحة باعتباره صاحب عقل موهوب. فقد حفظ القرآن بلا معونة من أحد حين كان يعمل عند والده. وعندما كان صغيرا كان يتصيد الفرص ليذهب إلى الأزهر مع بعض أصدقائه بشكل غير رسمى. وعندما التحق بالأزهر استكمل العطار خلاصة المنهج الابتدائى بسرعة فائقة، ثم أخذ يواصل دراسة موضوعات أخرى بدلا من البحث عن وظيفة سريعة كموظف صغير من رجال الدين. وفى هذا الموقف يختلف العطار عن مجتمع الحرفيين. ولم يكن من الصعب عليه إطلاقا أن يحصل على مثل هذه الوظيفة الصغيرة. والحقيقة أن العطار كان يبغى تعليما أعلى وبذلك يحتل مركزا اجتماعيا أعلى. وهذا الطموح هو الذى يفسر لنا المشاكل التى واجهته خلال السياق الاجتماعى فى عصره.

وكانت مشكلة البحث عمن يرعى العطار واضحة فى ذهنه حتى خلال مراهقته. كما كانت قاسية فى وضوحها عندما بلغ العشرين، حتى أنه فى عام ١٧٨٦م كتب كتابا صغيرا فى النحو، فى نثر مسجوع لشخص تركى لم يذكر اسمه، وربما كان أحد أفراد القوات العثمانية التى غزت مصر(٣). وعلى أى حال فلم يترتب شىء على هذا العمل.

وكان أول أصدقاء العطار المعروفين مغنيا، كما كان أيضا كاتبا ونحويا بارزا. وذكر الجبرتى فى عام ١٧٨٧م - ١٧٨٨/ ١٢٠٢هـ أن خليل افندى البغدادى كان أعزبا وكان يغسل ثيابه عند رفيقه حسن العطار(٤). وينتمى البغدادى فى الأصل إلى أسرة شهيرة، وقد عرف الكثيرين من أمراء المماليك (مثل عبد الرحمن بك). وكان مقربا على وجه الخصوص إلى مراد بك الذى كان يدرس عليه الخط. وامتدت شهرة البغدادى بمصر إلى أكثر من أربعين عاما من عام ١٧٣٠م / ١١٤٥هـ، عندما رثى الوزير المكرم عبد الله باشا الكوارلى بقصيدة كانت سببا فى شهرته. ومع ذلك كان مقدرا له أن تنتهى حياته فى فقر بعد إبعاد مراد بك. ورغم الصداقة التى كانت تربط البغدادى بالبكوات المماليك فقد

نظر إليه فى المجتمع باعتباره دخيلا بعض الشيء. وكان البغدادى أحد القلائل من ذوى الشخصيات المستقلة فى الحياة الثقافية المصرية، ولعل هذا هو السبب الذى جذب اليه العطار(٥).

وبدأت صداقة العطار مع اسماعيل الخشاب، والجبرتى حوالى عام ١٧٩٠م، كما تأثر الجبرتى بالعطار ووصفه بأنه شاب جميل الطلعة، صافى العينين، ينتمى فى الأصل إلى شمال افريقيا، ولكنه يرتدى الملابس المصرية(٦) ويتكلم اللهجة المصرية. ومن هذا التعليق نستنتج كيف كان العطار نافذ البصيرة فى جهوده التى بذلها حتى يكون قادرا على الحركة من خلال قدرته على الاندماج فى المجتمع المصرى. وكانت دراسات فقه اللغة هى التعليم الأساسى فى اللغة العربية وكانت إحدى الآليات للحراك الاجتماعى ولكنها لم تكن فى التحليل الأخير بكافية.

وليس معروفا كيف التقى العطار مع الخشاب رغم أن المكان المحتمل لهذا اللقاء هو «مجلس» الطريقة الوفائية. ومن المعروف أن العطار تسمى باسم «أبو السعادات» فى حفل «التكنية»، كما تسمى الخشاب فى نفس الحفل باسم «أبو الحسن». ومن المحتمل أن يكون ذلك حدث فى أواخر الثمانينات(٧). وكانت خلفية كل من العطار والخشاب متشابهتان. فكان والد الخشاب نجارا كما كان يمتلك متجرا بسيطا بالقرب من باب زويلة لبيع الراكد من بعض السلع. كما درس الخشاب أيضا على «المشايخ» ذوى المكانة الكبيرة فى حركة الإصلاح. ومن المحتمل أن يكون الخشاب قد ذهب فى دراسته إلى مدى أبعد من العطار. وفى المقرر الذى درسه على أستاذه الزبيدى، أخذ الخشاب على عاتقه كتابة شرح صغير لجزء من كتاب الغزالى «إحياء علوم الدين» علما بأن الزبيدى نفسه كان يعد شرحا لهذا الكتاب. كما كان الخشاب صديقا حميما لمحمد أبى الأنوار، وكان ملازما له باستمرار. ولم يحقق الخشاب تقدما فى ميدان العلم أو فى محيط الطرق «الصوفية» بعد وفاة الزبيدى. وبدلا من ذلك بدأ يبحث عن وظيفة فعمل كاتبا فى الروزنامه. وكان وضع الخشاب يشبه تماما وضع العطار خصوصا بعد عام ١٧٩٠م. حين أصاب الإحباط كلا منهما(٨).

أما الجبرتى، الصديق المشترك للعطار والخشاب، فلم يكن أقل منهما تأثرا بحركة الأحداث حوالى عام ١٧٩٠م. ومع وفاة أستاذه الزبيدى، وبعد ذلك بقليل وفاة المرادى(٩) بدمشق، منذ ذلك الحين، أدرك الجبرتى أنه المصدر الرئيسى للتعريف بتاريخ الجيل السابق. كما انتهت فى ذلك الوقت أيضا أيام شبابه حين كان يتجول فى الدلتا ويدرس الحديث على «شيوخ الصوفية» فى رشيد وطنطا(١٠). لقد نشأ الجبرتى وسط «البكوات المماليك» الذين كانوا يقصدون والده للدراسة. وعندما التحق بالأزهر درس «الفقه الحنفى» على عبد الرحمن العريشى شيخ رواق الشوام، وهو «عالم» مثل والده كما كانت له علاقات حميمة مع الباب العالى(١١). وساءت علاقات أسرة الجبرتى «بشيوخ الأزهر» بشكل

متزايد مع تدهور الوجود العثمانى بمصر. ثم اختلف حسن الجبرتى مع شيوخ الأزهر الآخرين، وفى النهاية انسحب من الأزهر كلية(١٢).

ولهذا السبب، ومع تدهور الحركة الثقافية اعتزل عبد الرحمن الجبرتى تقريبا، حيث أمْضَى معظم الثلاثين سنة الأخيرة من حياته فى شبه عزلة. وكان الجبرتى دائما قلقا بثقل الماضى، وبالرغم من أنه فعل مثل زميليه الخشاب والعطار، فبحث عن رعاية وعن فرص جديدة، إلا أن حياته كانت تختلف عن حياتهما باعتباره جزءا من الطبقة العليا المنهارة.

وحاول كل من الخشاب والعطار بشكل واضح فى تسعينات القرن الثامن عشر السعى لنيل رعاية محمد بك الألفى. وكتب العطار قصيدة يمدح فيها بيته الجديد. أما الخشاب فكان صديقه، كما فضله الجبرتى على محمد على. وقليل ماهو معروف عن محمد الألفى. وعندما زار لندن عام ١٨٠٣م وصفته المصادر البريطانية بأنه كان يجمع الآلات الفلكية كما كان مهتما «بالصوفية»(١٣).

وبمجىء الفرنسيين إلى مصر عام ١٧٩٨م تحول العطار والخشاب والجبرتى اليهم بوضوح، بحثا عن الرعاية التى افتقدوها فى كل مكان. لقد عمل معهم الجبرتى كما عمل عضوا فى الديوان. وأظهر الجبرتى ألفة كبيرة مع نشاطات الفرنسيين عندما تناول الأحداث الرئيسية فى مؤلفه الشهير. كما كتب لهم الخشاب مختصرا فى تاريخ مصر(١٤). وتبادل العطار الدروس مع الفرنسيين كما سنبحث ذلك فيما بعد. وكانت هذه الجهود غير مثمرة بالنسبة للثلاثة جميعا. فبالنسبة للعطار كان الفرنسيون مصدر الضرر، أما الجبرتى والخشاب فقد تجاوزا حرج العلاقات الودية بينهم وبين أعداء الدولة، وظهر بشكل واضح أن العطار لا يستطيع ذلك فغادر مصر. ومن بين الثلاثة كان الجبرتى فى أكثر المواقع أمنا. فقام بدور هام فى المجتمع فى فترة تسعينات القرن وكان فى وضع مُرض ويستظل بمكانة والده الثابتة(١٥). وعندما رحل الفرنسيون ووصل الجيش العثمانى إلى مصر أفادته علاقات أسرته فى استانبول واحتل موقعا جيدا. ولجأ إليه قائد الجيش العثمانى «يوسف أغا» ليكتب له تاريخ الأيام العسيرة الأخيرة. وأعد الجبرتى الكتاب الذى طلبه «يوسف أغا»، كما احتوى على مادة علمية كتبها العطار، وربما فعل الجبرتى ذلك ليرد الاعتبار لصديقه(١٦).

سبق أن عرضت فى البحث السابق للصراعات الفكرية والأخلاقية داخل مجتمعات التجار «والصوفية»، ولكن لم أركز على المشاكل النفسية. وقبل أن نشرع فى بحث كتابات العطار، من الأفضل أن نشير إلى أنه فى نهاية العصور الوسطى الأوربية، كانت هناك فترة فى التاريخ الغربى قد تتشابه من بعض الوجوه مع مصر فى القرن الثامن عشر، فقد أدى التحول فى أوربا إلى ظهور اقتصاد أساسه التجارة، كما أن التحولات الثقافية التى كانت ثمرة هذا التحول تسببت فى وجود مشاعر شديدة بالقلق(١٧). وشهد

المجتمعان المصرى والأوربى أزدهارا فى المراكز «الصوفية» وهى جزئيا مؤسسات ترعى هؤلاء الذين فقدوا توازنهم العقلى أو الأخلاقى. وقد أصيب عبد الله الشرقاوى فى شبابه وهو أحد اساتذة العطار بانهيار عقلى وعولج حتى شفى فى إحدى «التكايا». وكانت فترة شباب العطار تالية لفترة الازدهار فى الثقافة الصوفية ولكنها كانت سابقة لثقافة فترة التحول نحو علم أصول الدين العقلانى.

وإذا أراد الباحث أن يتابع التحليل النفسى لفترة شباب العطار، فيجب تعديل النظرية حتى تتلاءم مع هذه الفترة التاريخية. لقد كُتب علم نفس الأنا فى العالم الغربى الحديثة بلغة العلاقات القائمة داخل الأسرة النووية الحديثة(١٨). إن إمكانية التمرد الكامل وإمكانية الوجود الفردى المتميز داخل الأسرة، بعيد التحقيق، فالأسرة الكبيرة تقوم فى هذه الظروف بتسوية العلاقات بين الأب والأم والطفل. وحتى إذا كان هناك احتمال حدوث هذه الأفعال، فليس من الضرورى أن تحدث بنفس طريقة العصور الحديثة لأن المفهوم الشامل عن الطفل والمراهقة وعملية النمو كانت غريبة على عالم العصور الوسطى. وكان الطفل يذهب إلى العمل فى سن مبكرة وكان ينظر إليه باعتباره مراهقا صغيرا. وإذا كان العطار قد ثار على والده، فهو بالتأكيد لم يثر على شخصه، وإنما ثار على قيم معينة ارتبطت بحرفة والده وطبقته الاجتماعية. فكانت ثورة عارمة ولكنها كانت فى نفس الوقت ثورة مزدوجة. لقد قاوم العطار هذه الأوضاع كما بحث عن الظروف التى تتيح له الحراك الاجتماعى إلى أعلا، ومن ثم فإن العطار هجر بشكل أساسى مجتمع المغاربة، وفى النهاية هجر مصر كلها. وفى نفس الوقت فإن العطار جذبته الثقافة الشعبية الأندلسية وهى فى نفس الوقت ثقافة محيطه الاجتماعى. كما افتقد دفء وتلقائية هذه الثقافة فى السنوات الأخيرة عندما صعد إلى مركز رسمى عال.

ويمكن أن نناقش كيف أن مراحل التطور النفسى تتأثر بطبيعة العصر. إن الحاجة إلى التمرد وإلى البحث عن حرية الحركة إلى أعلا من أجل التمتع بحياة فكرية كانت سمة تكشف عن مجتمع به عوائق طبقية قاسية. إن مواصلة الحياة الفكرية فى الجيل السابق للعطار، بل إن متابعة الطب الطبيعى ذلك الفرع الذي جذب إليه العطار، لم تكن تعتمد بالضرورة على الوضع الاجتماعى الاقتصادى المرتفع والمكتسب مسبقا. كما تأثرت الحاجة إلى التمرد أيضا بالشذوذ الجنسى الذى حد من فرص العطار فى بيئة أقل ليبرالية بشكل واضح من بيئة تسعينات القرن الثامن عشر.

إن انهيار الاقتصاد المحلى فى العقد التاسع من القرن الثامن عشر حد بشدة من إمكانية الحصول على الرعاية، ومن ثم فقد حد ذلك من الحراك الاجتماعى. كما مات عدد من الشخصيات الرائدة فى حركة الإصلاح فى الفترة من عام ١٧٨٩ حتى ١٧٩١م، وهؤلاء الذين حلوا مكانهم لم يكونوا على نفس الدرجة من حماس أسلافهم نحو تحصيل

العلم. ويتضح ذلك من تدهور الكتابة والتأليف. وكان يتزايد فى نفس الوقت عدد الوافدين إلى مصر من الأوربيين، والكثيرون منهم يتمتعون بقدرات تقنية كانت بشكل واضح من مجتمع فى مرحلة التحول. وفى مواجهة هذا التحدى كان الجيل الأكبر سنا من «الشيوخ» سلبيا فى الواقع، وواصل العيش من تجارته وثروة أرضه وكل مايصل إليه من هدايا. وعندما نتأمل الأحداث السابقة فإننا نجد أنه كان من الصعب أن نجد أمام جماعة التجار المحليين اختيارات متعددة، ومع ذلك فإن العطار فى العقد التاسع من القرن الثامن عشر ومن منظور رؤيته الخاصة لام أساتذته على الصعوبات التى واجهها. وعلى الأقل، من السهل أن نجد أمثلة لمعارضة العطار لرؤية أساتذته من الجيل السابق. كما لم يقدم هؤلاء الأساتذة للعطار إلا مساعدة ضئيلة، مما خلق الجانب الشخصى لنقد العطار ورفضه لحركة «الحديث» وهى الغالبة فى حركة الصحوة. وتغذى هذا الاتجاه النقدى من الروح العامة لتوسع قطاع التجارة الذى دفع إلى أعلا اتجاها متناميا يمكن أن نطلق عليه «اتجاه علمى» فى كل ميدان من ميادين الحياة ومن بينها ميدان الثقافة. لذلك يبدو من المعقول أن نفسر رغبة العطار الشخصية (ومفهومه أيضا) فى التطوير الثقافى باتجاهه نحو دراسة العلوم العقلية، باعتبار أن هذه الرغبة كانت تدفعها قوى داخل حياة العطار نفسه (فى خلفيته الشخصية وعلاقاته الثقافية) كما دفع أيضا هذه الرغبة الواقع الاجتماعى الناشىء لقطاع رأسمالى مهيمن.

لقد تركز تعليم العطار فى الأزهر فى علوم فقه اللغة كما كانت كتاباته الأولى بشكل رئيسى فى هذا الحقل من العلوم. وكان محمد الصبان ومحمد الأمير أساتذته الأساسيين فى علوم فقه اللغة. كما كانا كلاهما من بين الشخصيات الرائدة فى حركة الإصلاح: أحدهما كان رمزا لحركة «علم الحديث» فى مصر، والآخر كان يمثل أرفع مستوى للثقافة المغربية فى القاهرة فى آيامه. لقد عزم العطار على دراسة العلوم العقلية وأن يهجر مجتمع المغاربة ويحاول أن يندمج فى المجتمع القاهرى، هذا التصميم يجب أن يُنْظر إليه من خلال رؤية هذين الرجلين. وكم كان جديرا بالملاحظة بالنسبة للأمير الذى عمر بعد وفاة الصبان بسنوات عديدة، أن يشهد العطار الذى بدل فى ملبسه ولهجته كى يتأقلم مع المجتمع القاهرى(١٩). وبدأ العطار قراءة أمهات الكتب فى المنطق فى السنوات الأخيرة من حياة الصبان. وتحول بعد وفاة الصبان إلى محمد الدسوقى وهو عالم فى المنطق. ومع ذلك كان عمر هذه العلاقة قصيرا، حيث توفى الدسوقى بعد ذلك بقليل.

وطبقا لزعم العطار كان يفاخر بأنه كتب «منظومة فى علم النحو» فى يومين عام ١٧٨٦م. وكان قد وصل العشرين من عمره بالكاد. وكتب العطار هذا الكتاب لواحد من رُعاته، وكتبه بالأسلوب الشائع (السجع، التبريرات الدينية.. الخ) ونستطيع أن نتبين

منذ ذلك الوقت المشاكل التى كان يواجهها العطار. وفى عام ١٧٩٤م وبعد ثمانى سنوات من كتابه الأول، أنجز مسودة كتابه العلمى الأول. وهو مدين فيه للأمير(٢٠).

وتأكدت استقلالية العطار بوضوح عن أساتذته (فى هذه الحال استقلاليته عن الصبان) فى كتابه فى البلاغة عام ١٧٩٧م - ١٧٩٨/ ١٢١٢هـ(٢١) وتخلى فى هذا العمل عن بعض الأعراف الأدبية فى أيامه. فبدلا من الاستهلال بمدح الفضائل الدينية التى ينطوى عليها هذا الفرع من العلم، عرض العطار تاريخ تطور هذا الفرع من العلم. كما بدأ العطار بمقطع شعرى تعليمى من تأليفه مسجلا العناصر الأساسية فى علم البيان باعتباره جزءا من علم البلاغة. ثم تابع العطار وصفه للبيان حتى وصل إلى الذروة فى كتابات عبد القاهر الجرجانى(٢٢). ووصف أحد أهم أسلاف الجرجانى وهو أبو عبيدة والذى أشار إليه العطار كمصدر له بين المؤرخين. ويرى أن اصطلاح «البلاغة» والذى يشير بشكل عام إلى علم البيان يرجع إلى فترة متأخرة (عندما أصبح لهذا الفرع بنيته المميزة) كما أشار العطار إلى بعض هذه الأعمال مثل حاشية السيوطى على متن البيضاوى. ولقد بنى هؤلاء الكتاب المتأخرين (بعد السيوطى) كتاباتهم على أساس أفكار الكتاب العظام، مقلدين أفكارهم المتوهجة بالحياة. ولا يزال هذا النوع من التقليد قائما حتى اليوم. والمعرفة ملجأ لهؤلاء المتبلدين الذين لم يعرفوا الطريق اليها، ولكنها تبتسم لهم ابتسامة السخرية والإنكار(٢٣).

وفى فترة متأخرة، فى العقد التاسع من القرن الثامن عشر، عاد العطار إلى دراسة النحو مُجَددا ومُكَثفا نقده لهؤلاء المتأخرين الذين يُعتبرون استمرارا للسلف وعلى وجه الخصوص خالد الأزهرى(٢٤). وربما كان الأزهرى أكثر شخصيات الفترة المتأخرة تأثيرا باستثناء الإمام السيوطى. ورأى العطار فى الأزهرى جامعا للمادة وناقدا غير نزيه، فقد خلط مصادره غير مدرك أن بعضها من «الأصوليين» (الأصوليين التقليديين) والبعض من «المحَدثين»، والآخرين من «الحكماء»، والبعض من المتكلمين. ولما كان الأزهرى غير واعٍ بدرجة كافية بهذه التيارات الفكرية، فقد ارتكب أخطاء فى التحليل بأن صور المادة العلمية فى شكل قضايا متنوعة دون أن يدرك عواقب العمل داخل فرع أو آخر من العلوم(٢٥). وحاول العطار نفسه أن يفصل ويميز بين هذه الاتجاهات المختلفة، موليا انتباها شديدا للمعانى المنطقية المتضمنة لبعض القضايا فى النحو، وكان الأزهرى قد تجاهلها.

وسجل العطار انتقادات مشابهة فى عمل آخر فى النحو كان قد كتب بعد ذلك بقليل(٢٦). وقصد بهذا الكتيب أن يخدم الطلبة المتقدمين. وأفضت هذه الكتيبات المتقدمة إلى التعمق فى الخلافات فى علم النحو فى العصور الوسطى، إلا أن العطار قاوم إغراء الانشغال فى هذا الاتجاه فأثنى على الأزهرى الذى اختصر علامات الترقيم، كما

تعاطف معه مقارنا إياه بالإمام السيوطى الذى سجل علامات الترقيم فى أحد كتبه بأكثر من ثلاثين علامة(٢٧).

ولم تكن حاشية العطار على «الأزهرية» مجرد نقد لخالد الأزهرى فقط، بل كان أيضا نقدا لأستاذه محمد الأمير. وأوحى الأمير مبكرا إلى العطار عام ١٧٩٤ أن يكتب شرحا على متن لخالد الأزهرى. ولكن عندما كتب عمله حول الأزهرية، وفى عمله المسمى «رسالة على الأجرومية» قام العطار بنقد كتب كان الأمير قد مدحها(٢٨). وبالإضافة إلى ذلك، فإن العطار وطبقا لدعاوية كان يقوم بتدريس «الأزهرية» فى الأزهر حين كان الأمير شيخا به، وحتى قبل عام ١٧٩٨م(٢٩).

وفى النهاية، فإن الصحوة الكلاسيكية الجديدة لم تتضمن فقط نقدا للأعلام فى الفترة المتأخرة، بل تضمنت أيضا جهدا للكشف عن عدد كبير من الكتاب الكلاسيكيين مثل الأزدى وهو عالم فى النحو كما كان مصدر إلهام لعدد من المدرسين أمثال «أبو زكريا بن ذو النون، وأبو جعفر بن رقيق، وأبو الحسن بن عصفور، وأبو العباس بن الحاج، وشيوخ آخرين من علماء النحو. وطبقا لهذه الدراسة، لم نجد أحدا من هؤلاء الشيوخ العلماء فى النحو فقد شهرته. لقد جمعت أسماء نحو ثلاثين طالبا من تلامذة الأزدى فى النحو، فأصبح كل منهم مشهورا فيما بعد(٣٠). ويتضح من وصف العطار لحياة الأزدى وتلاميذه، الذين أطلق عليهم «اساتذتنا» يتضح أن الصحوة الكلاسيكية الجديدة كانت لا تزال تحقق قوة دافعة، حتى فى فترة نعتبرها فترة تدهور نسبى فى الميدان الثقافى. وهذه الشخصيات التى عرفت فيما بعد كصف ثان أو ثالث فى علم النحو، هؤلاء امتُدحُوا الآن بجرأة، بل واعتبروا نماذج فى هذا العلم. ويختلف ذلك بوضوح عن فترة الصحوة فى مطلع القرن الثامن عشر عندما بُعث فقط عدد قليل من المتون الشهيرة. ويمكن أن نلحظ مدى التقدم الذى وصل إليه العطار من الصورة الدنيوية التى عرضها، سواء فى الوصف السابق أو فى بحثه فى علم البلاغة، والذى استشهدنا به سابقا.

وعلى العموم فإن نقد العطار لفقه اللغة (سواء كان مدحا أو ذما) كان على درجة من الاهتمام بالتفاصيل نعرف المنطق الشكلى ومذهب المنفعة، ولكن هذا لم يغير من عملية التفكير عنده. إنه لم يصبح بعد متكلما وإن كان قد بدأ فى قراءة النصوص الأساسية فى المنطق(٣١).

لقد فاقت دراسات العطار فى العلوم العقلية كثيرا قدرته على استيعابها بفاعلية. وتم هذا الاستيعاب فقط خلال عصر محمد على. ومهما يكن من أسر، فإن جهود العطار فى النقد فى كتاباته المبكرة كانت أقرب من حيث البنية والمحتوى إلى «الحديث» فى فترة الصحوة منها إلى «الكلام» فى القرن التاسع عشر. وبدأ العطار يقاوم بشكل واضح الجيل

السابق بشكل أساسى فى إصراره وتأكيده على لغة الماضى دون سواها. إن أسباب هذا الموقف ترجع إلى عوامل هامة فى حياة العطار، بالإضافة إلى التحولات الاجتماعية فى العقد التاسع من القرن الثامن عشر.

دراسات العطار الأدبية:

قد تكون دراسة تكوين العطار الأدبى هى أوضح طريق كى ندرك الصراعات والتناقضات فى حياته الشخصية، تلك التناقضات التى تتضمن الجوانب العرقية، والطبقية، وظروفه الشخصية. ومن المنطقى أن نقول أنه كان فى شبابه نتاجا لثقافتين أدبيتين، الثقافة الأندلسية، والثقافة المغربية. وكل من هاتين الثقافتين تنكر البنية الجمالية واللغوية للأخرى. فنشأ العطار بين أحضان الثقافة «الدنيا» فى المقاهى وظل جزءا منها حتى ترك مصر، كما تعرض فى نفس الوقت لتأثير الثقافة المغربية «العليا»، ومن المحتمل أن يكون هذا التأثير قد جاءه من خلال «مجلس الطريقة الوفائية»، ولكنه جاء - على أى حال - من خلال بعض الأساتذة مثل محمد الأمير.

وفى فترة معينة من شباب العطار، اعتبر العلماء المحافظون أن الثقافة الشعبية أصبحت مصدر تهديد أكثر من ذى قبل، آخذين فى الاعتبار السياق الاجتماعى العام الذى اتسم بالتوتر، فإذا احتسب العطار عليها صراحة، فإن ذلك يلحق الضرر بمستقبله كعالم. ومن ثم كان إغراء هذه الثقافة الشعبية يمثل مشكلة حادة بالنسبة له.

وجاء تكوين العطار فى الثقافة «العليا والأدب ملازما - بالطبع - لدخوله الأزهر ودراسته لفقة اللغة والى جهوده لمحاولة الاندماج فى مجتمع الطبقة الوسطى القاهرى على نحو ما أشرنا فى الفصول السابقة. إن الحقيقة التى مفادها أن الأدب لم يكن يدرس بشكل رسمى فى الأزهر لم تكن تمثل قضية رئيسية. والحقيقة الأكثر أهمية هى تغير مكانه المغاربة والثقافة المغربية فى القاهرة فى العقد التاسع من القرن الثامن عشر. ومن المفيد أن نقدم عرضا مختصرا. وقد ناقشنا فى الفصل الأول كيف أن المغاربة وصلوا الى ذروة قوتهم فى سبعينات القرن الثامن عشر وحتى قبل ذلك أيضا، وكانت حركة الشغب الطلابية هى الأساس فى هذا الفهم. وكما يتضح من الفصل الثالث، تعزز ذلك بدرجة أكبر أو أقل بالتحول فى تكوين المجالس، التى أصبحت صبغتها أكثر مصرية وقاهرية وأقل مغربية، وكان ذلك فى الجزء الأخير من القرن الثامن عشر. ومع تسعينات القرن الثامن عشر أصبحت الدراسات الثقافية بشكل عام، والثقافة الأندلسية بشكل خاص فى موقع الدفاع. وبينما كان أستاذ العطار محمد الأمير يستعين بالأعمال الأدبية الأندلسية بشكل شامل وبطريقة صريحة فى دراساته اللغوية(٣٢)، فإن العطار وجُه له النقد حتى من أصدقائه حين حاول أن يقوم بنفس العمل. فانتقد الخشاب زميله العطار رغم أن كلاهما درسا على أستاذهما محمد الأمير. وعارض الخشاب القاهرى فى تسعينات القرن الثامن

عشر «الموشحات» وهى الشكل الأدبى المتميز للشمال الإفريقى، وبفعله هذا فقد انتقد العطار، الذى كان يتبنى هذا الشكل(٣٣). كما اتخذت شخصية أخرى هامة وكان مصريا صوفيا، كما كان موسيقيا، نفس هذا الموقف. وهذا الوضع يدعو إلى افتراض أن هناك صراع يمتد إلى أبعد من حدود الأدب ذاته(٣٤).

وعلى أى حال، فمن الصعب أن نحدد درجة المقاومة. وكان كل من العطار والجبرتى يكتب عن شعب مصر مستخدما أحيانا تعبير «أهل مصر»، أما عن الحدود الثقافية التى ينطوى عليها هذا التعبير فأمر غامض. فمثلا، كان العطار مولعا بالنماذج الأندلسية فى موضوعات مثل الغزل أو الحب والشعر، وهى موضوعات كان يفضلها أيضا المغاربة، ومع ذلك فإن هذا الولّع لم يتسبب بشكل واضح فى أية مشاكل مشابهة للعطار. ومع غيبة «ديوان» العطار فسوف ألجأ إلى عمل نشره يتميز بمقدمة وخاتمة، ذات مستوى ثقافى عال. أنجز العطار هذا العمل عام ١٨١٤م / ١٢٢٩هـ، وتبعا لهذا التقسيم الزمنى الصارم الذى ارتضيته، فقد كان من الأهمية أن أمنح نفسى بعض الحرية المحددة عند بحثه. إن روح هذا الكتاب تتفق تماما مع الظروف الأدبية المتوقعة فى تسعينات القرن الثامن عشر، بحيث يبدو أنه من الأوفق أن نلحق هذا الكتاب بدراسة مرحلة شباب العطار. إن سنة ١٨١٤م تتفق تماما والسياق الزمنى العام لحياة العطار، لأن سنة ١٨١٥م تعتبر الخط الفاصل بين كتابات العطار فى شبابه وأعماله فى سنوات نضجه، لأنه فى هذا التاريخ أو بعده بقليل دخل العطار فى إطار النظام الإصلاحى البيروقراطى الجديد فى عهد محمد على.

ويمثل ديوان ابراهيم بن سهل شيئا من سخرية القدر، ذلك القدر الذى لم يكن العطار قد أعد نفسه للانحناء له(٣٥). إن هذا الديوان يشبه فى سماته المقامة فى أول عهدها والتى سوف ندرسها بعد قليل. وكاتب النص الأصلى فى هذا الديوان الذى عرضه العطار كان يهوديا تحول إلى الإسلام، كما كان شاعرا أندلسيا وارتبطت سمعته دائما بالغموض حول صدق إيمانه. ولم يكن من الخطأ أن يختار العطار شخصا من أصل يهودى سواء ارتد عن عقيدته أم ظل محتفظا بها. وكانت مثل هذه الأعمال تمر فى الجيل السابق دون أن تثير الاهتمام(٣٦). إلا أن إصرار العطار على أن يعيد تقديم كاتب اتخذ من تغيير دينه مادة للسخرية، وكان ذلك فى وقت اتسم بدرجة كبيرة من التوتر العام، فإن ذلك الإصرار من قبل العطار كان بلا جدال من أعمال التباهى. يقول العطار فى الديوان:

«هذا ما وصل إلى من شعر الأديب ابراهيم بن سهل
الاسرائيلى الأشبيلى الأندلسى بعد الفحص الشديد،
والسؤال من كثير من الناس، فى أكثر البلدان التى

تنقلت بها حتى وصلت إلى نسخة من ديوانه فى
إقليم إفريقية باستدعاء منى لبعض العلماء
هناك، جزاه الله خيرا، لكن هذه النسخة بخط
مغربى تعسر قراءته، وببعض الأبيات يوجد
تحريف فنقلتها إلى هذه النسخة، وحذفت ما
لا يتعلق الغرض به من ترجمة ابراهيم بن سهل المذكور
وبعض ما يتعلق بشئونه ... وكتبت بالهامش
ما عساه يظهر لى، والله الموفق وهو حسبى ونعم الوكيل(٣٨)».

[وقد أجل العطار القضية الصعبة من سيرة الكاتب إلى الختام].

وكان تعليم ابن سهل تحت رعاية «أبو على الشالوبين»، «وابن الدجاج» وغيرهما. والإسلام بطبيعته وطبيعة محتواه لا يُبْغِضْ غير المسلمين ولا ينحاز ضدهم. ولذلك فالقضية تعتبر غير ذات بال. ولكن عندما سئل بعض المغاربة عن السبب فى رقة نظم ابن سهل، أجاب أحدهم «لأنه اجتمع فيه ذلان، ذُل العشق وذل اليهودية»(٣٩).

لقد تواصل الحوار بذلك المنهج الجدلى، الذى تميزت به حركة «الحديث»، خلال القرن الثامن عشر.

ولما غرق ابراهيم بن سهل، قال فيه بعض أكابر زمنه «عاد الدر إلى وطنه». وقد ذكر الحافظ عبد الله محمد بن عمر بن رشيد الفخرى فى كتابه «الرحلات»، أن هناك خلاف بين المسلمين حول حقيقة إيمان ابن سهل، وطبيعة هذا الإيمان فى أعماق نفسه (باطنا). وقد كتب الخطيب سيدى أبو عبد الله بن مرزوق على هامش «الرحلات» أن أساتذته ذكروا أن ابن سهل مات مسلما، وهو يؤمن بصحة هذا الكلام. وجاء فى بعض كتب الأدب المغربية أنه اجتمع جماعة مع ابن سهل فى مجلس أنس، فسألوه حين أخذت منه الراح عن إسلامه، هل هو فى الظاهر والباطن، أم لا، فأجابهم بقوله «للناس ما ظهر ولله ما استتر». واستدل بعضهم على صحة إسلامه بقوله:

تسليت عن موسى بحب محمد ∴ هديت ولولا الله ما كنت أهتدى
وما عن قلبى كان ذاك وإنما ∴ شريعة موسى عطلت بمحمد(٤٠)

وقال الراعى رحمه الله تعالى، سمعت شيخنا أبا الحسن على بن سمعة الأندلسى رحمه الله يقول، شيئان لا يصحان، إسلام ابراهيم بن سهل وتوبة الزمخشرى عن الاعتزال، ثم(٤١) قال الراعى، قلت وهما من مروياتى، أما إسلام ابن سهل فيغلب على ظنى صحته لعلمى بروايته، وأما الثانى، أى توبة الزمخشرى عن الإعتزال فقوى جانب الراوية. وقال

الراعى أيضا ما نصه، وقد نكث الأديب البارع ابن سهل الإسرائيلى الأندلسى على الشيخ أبى القاسم فى تغزله حيث قال:

أموسى أيا بعضى وكلى حقيقة ∴ وليس مجازا قولى الكل والبعضا (٤٢)

خفضت مكانى إذجزمت وسائلى ∴ فكيف جمعت الجزم عندى والخفضا

[حاول العطار هنا أن يصحب القارىء إلى خاتمته]:

وفى هذا الدليل على أن يهود الأندلس اعتادوا الكتابة بالعربية. وإذا كان ابن سهل كتب البيتين السابقين قبل تحوله إلى الإسلام (والله أعلم) فإن ابن المقرى قال(٤٣):

«لقد روت لنا عائلته أنه مات مسلما وغريقا» وحدث أبو حيان عن قاضى القضاة أبو بكر محمد بن عبد الناصر الفتح بن على الأنصارى الأشبيلى بغرناطة، أن ابراهيم بن سهل الشاعر الأشبيلى كان يهوديا ثم أسلم ومدح رسول الله صلى الله عليه وسلم بقصيدة طويلة بارعة، قال أبو حيان وقفت عليها وهى من أبدع مانظم فى معناها... وكان يقرأ مع المسلمين ويخاطبهم قبل وفاته.»

وقد ختم العطار الديوان بواحدة من أشهر «موشحات» ابراهيم بن سهل(٤٤).

وكان العطار يتبع الأسلوب التقليدى، عندما أجل أفضل ما عنده إلى نهاية الكتاب، وهو رأى أحد المؤرخين المشهورين المعاصرين لابن سهل، وكذلك رأى شخصية أدبية هامة من الجيل التالى له. وهذا البحث أبطل ولو إلى حد ما أثر الكثير من التعليقات الغامضة والساخرة التى عرف بها ابن سهل.

وهناك كتاب يعتبر أكثر تميزا من كتاب ابن سهل، وهو حاشية العطار على «السمرقندية». وذكر هذا الكتاب سابقا فى القسم الخاص بعلوم اللغة. ويستطيع الباحث أن يلمح من السمرقندية سمتين آخرين للمناخ الأدبى فى مصر فى تسعينات القرن الثامن عشر، الأولى هى إعاقة دراسة الأدب الكلاسيكى بشدة، وذلك بعدم إتاحة الكثير من الأعمال الأساسية فى هذه المرحلة من مراحل صحوة الكلاسيكية الجديدة. لقد عرفت الكثير من الكتب ولكن بشكل غير مباشر، من خلال التراجم والتاريخ. أما السمة الثانية فهى أن الباحث يلمح من السمرقندية إلى أى حد استعاد الأدب دوره، باعتباره مساعدا على دراسة وهيمنة اللغة العربية المقدسة. ولسنا فى حاجة إلى تكرار أن مثل هذا المنهج لم يكن يتلاءم مع العطار. كما أن هناك قضية الحصول على دواوين الشعر الأصلية التى ذكرت عندما تعرضنا لابن سهل، وهذه قضية هامة وهى بشكل واضح أحد العوامل التى تحد من دراسة الأدب الكلاسيكى. وكمثال فإن العطار عندما قدم مادة توضيحية ليفسر شخصية رئيسية، فقد قدم ثمانية أبيات من شعر الشاعر الذى اعتبره بارعا فى وصف الحدائق والبرك، كما اشتهر أيضا بجمال نثره، ولكن يبدو أيضا أن العطار لم يعرف هذا

الشاعر بشكل مباشر، لأنه طبقا لما ذكره كان مصدر مادته عن هذا الشاعر أبو اسحاق بن خفاجى الأندلسى، من تاريخ ابن المقرى ويسمى «نفح الطيب»(٤٥). ومن ثم فهذا هو الحال بالنسبة لكثير من الشخصيات الأندلسية التى سمع عنها العطار. ولاشك يستثنى من ذلك أبو حيان الذى كان أحد مراجعه الرئيسية فى بحثه حول ابن سهل. وروى العطار بوضوح أنه درس «أبو حيان «من أفواه مشايخى الأندلسيين»(٤٦). وفى مكان آخر يقول العطار أنه استقى الكثير من مادته من كتاب «أبو حيان» واسمه «التسهيل» عندما كان يدرس الشخصيات الأدبية الأشبيلية(٤٧).

وكان هناك تأكيد حتى ذلك الوقت على التراجع عن الثقافة الدنيوية فى تسعينات القرن الثامن عشر، وكذلك على الصراع الذى ترتب على ذلك الموقف،.بسبب هؤلاء الذين أصروا على ملاحقة أعمال الصحوة الثقافية. وفى ختام هذا الجانب من الدراسة أود أن ألفت النظر إلى أدب هذه الفترة. وتتمثل النماذج الرئيسية لهذا الأدب فى شعر العطار. ويمكن أيضا أن نجد نماذج عديدة مشابهة عند الخشاب أو الجبرتى. فعكس هؤلاء الشعراء ارتدادا إلى ما يمكن أن نطلق عليه «ثقافة القصر» كما يدل على ذلك الإصرار المعروف على «السجع» الركيك إذ كان على الأديب أن يكتب السجع كلما طلب منه راعيه ذلك. أما «المجالس» فقد كفت عن أن تكون قوة فى مواجهة هذا الاتجاه.

وسجل الجبرتى قصائد كثيرة للعطار وقد يكون هذا هو السبب الذى من أجله عُرف جيدا كشاعر من هذا الطراز، وربما كان ذلك من سوء حظه. واتبع العطار فى شعره الرسمى ما فعله كتاب عصره إذ ألزم نفسه بصرامة بطريقة وأسلوب استخدام اللغة الشائعة وليس ذلك فقط، بل كان يؤكد على صور وأفكار محددة كنوع من الزخارف اللفظية. وفى عام ١٧٩٩م / ١٢١٤هـ عين أحد التجار المغاربة شيخا لرواق المغاربة وكان صديقا لكل من العطار والجبرتى. وكانت علاقات العطار ضعيفة مع الشيخ السابق لرواق المغاربة وكان ضريرا. واستهل العطار قصيدته، احتفالا بتعيين صديقه بما معناه «تيقظ لقد ذهبت جيوش الظلام وانبلج الصبح(٤٨)» واستمر فى قصيدته على هذا النحو معتمدا على صور الورد والأزهار والجواهر(٤٩).. ونجد مثالا آخر لذلك فى آخر هذه القصيدة، حيث يوجه مديحه إلى صديقه واصفا إياه ب «مولانا، سيدنا شيخنا» ولم يكن هذا الرجل من شيوخ العطار، كما لم يكتب كتابا، ولم يكن شيخا لطريقة صوفية، وفى الحقيقة لقد عاش حياة عادية جدا وتافهة، ولكنه جمع من المال مايكفى ليخفف عن نفسه ضريبة الإلتزام ومن ثم فكانت لغة العطار(٥٠) مجرد نفاق. ولما كان الجبرتى يكتب لحاشية القصر فى مطلع القرن التاسع عشر فقد ضمن كتابه بالكثير من هذا الشعر (عجائب الاثار فى التراجم والأخبار) وانحاز الجبرتى فى كتابه هذا إلى هؤلاء الرسميين، أكثر من أى فئة أخرى.

ومبكرا وفى نفس عام ١٧٩٨م / ١٢١٤هـ، حين دخل الفرنسيون القاهرة واستخدموا مدفعيتهم فى منطقة بركة الأزبكية، وهدموا بعض المنازل الجميلة، مثل منزل اسماعيل الكاشف، مما أحزن الجبرتى فضمن نهاية وصفه قصيدة من شعر العطار، فى كلمات مسجوعة. فكانت صيغة هذه القصيدة وحدها مفتاحا للحقيقة التى مفادها أن هذه القصيدة لم تكن ضد خلفية هذه الأحداث بل هى بالأحرى قد كتبت لمدح جمال منظر أحد بيوت المماليك الجدير بهذا الشعر. وأعاد على مبارك نشر القصيدة وأصبحت هى القصيدة المتميزة والمشهورة من شعر العطار. وفى هذه القصيدة نقل إلينا العطار إحساسه بجمال الأعشاب والأشجار والبرك. وأمثال هذه القصيدة عن الأزبكية كثيرة. وكان عنصر التنافس يدفع أحيانا الشاعر أن يكتب قصيدة يرد بها على قصيدة شاعر آخر، أو يحاول كاتب أن يتفوق على كاتب آخر بأسلوب أرفع. وهذا يعكس الجانب السلبى فى نظام رعاية الأدباء أو العلماء فى ذلك العصر (٥٢).

وسأتناول الآن الجانب الآخر من التكوين الأدبى للعطار وهو ثمرة انغماس العطار فى الثقافة الشعبية المغربية.

الأدب الشعبى الأندلسى وشباب العطار:

كانت «الثقافة» الدنيا المغربية تاريخيا، نتاج طبقة من الحرفيين. ويستطيع الإنسان أن يتخيل أن القيود على شرب الخمر وتعاطى المخدرات كانت تمر بحالة من الاسترخاء فى هذه الطبقة، بينما كانت الأنشطة الثقافية والروحية تتطلب التحرر من القيود الصارمة فى الحياة. وهنا نجد الموسيقى والأدب الدنيوى، وكذلك القصص الشعبى، وكل هذه الثقافة الشعبية لها دور هام (ولازال). إن ثقافة الجماهير بطبيعتها أكثر تحررا من الأدب المصطنع، فالاهتمام الأكبر فى ثقافة الجماهير يوجه نحو الدفء والعفوية وعدم الوعى بالذات عند تقدير الجمال، والتى لا نجدها إلا لماما فى كتابات شيوخ الفترة الأخيرة مثل حب جنس للجنس الآخر، أو حب جنس للجنس نفسه. ويقول العطار ما معناه: هل أنت راغب فى الحب؟ إننا نشاهد شخصا ممشوق القوام، تركى، وجهه وضاء كالقمر، وكأنه مخلوق من لآلىء، أسود العينين، وجنتيه خمريتين، ورضابه كرحيق الخمر، ورائحته كالعطر (٥٣).

كان العطار فى شبابه يستجيب للجمال فكان يجده فى الكلمات، وفى كتابة الشعر، وفى دراسة الأدب الأندلسى، وامتزج ذلك كله بشخصيته. ومن السهل أن نلمح من الصور الموحية عن الخمر والعلاقات المحرمة والتى تسود كتابات العطار، فإنه عندما كان لا يكتب الشعر الرسمى « المسجوع »، كان يكتب لرواد المقهى، حيث يجمع الشعر، والأغنية، والخمر والحشيش بين الناس من مختلف مشارب الحياة. وكان تهاون «الطرق الصوفية» نفسها ازاء هذه السلوكيات مصدر تشجيع للعطار. ولاشك أنه اعتاد هذه البيئة. كما

ضمن العطار كتابه الإنشاء خطابا إلى «شيخ صوفى»، كتب فيه عن «ليلة معطرة من شرب الخمر... تذكره بالليالى المقمرة، حيث كان كأس الخمر.. حتى رأى بعين المحب...[٥٤] وقد كتب العطار إجازة تعتبر نموذجا لكتاباته فى هذا المجال وضمنها نفس الصور الخيالية عن الخمر، ومصدره فى ذلك الشعر الأندلسى[٥٥].

وكانت مقامة العطار هى العمل الأدبى الرئيسى فى هذه الفترة، كما ذكرت سابقا. وكتبها العطار عام ١٧٩٨م أو ١٧٩٩، وضمنها عناصر من الثقافة الشعبية فى شكل أدبى كلاسيكى، فأتاح لها بذلك الاستمرارية والبقاء. إن خلفية هذا العمل بلغة العطار كانت خلفية أدبية وقد سبق دراستها. وانتقل الآن إلى أنشطة العطار خلال تأليفه المقامة، محاولا أن أحدد حالته الفكرية والنفسية عندما كتبها. وواضح منذ البداية أن مجىء الفرنسيين إلى القاهرة وما صحبه من قلق كبير، كان له أثره على المدينة. وكان هذا صحيحا خصوصا بالنسبة للعلماء الذين وجدوا أنفسهم فى موقف صعب. وفى الواقع بدأ بعض العلماء أخيرا يهتزون أمام هذا الموقف.

لقد هرب العطار عام ١٧٩٨م / ١٢١٥هـ مع بعض «العلماء» إلى مصر العليا عند مجىء الفرنسيين إلى مصر. ومكث العطار فى الصعيد نحو ثمانية عشر شهرا تقريبا خوفا من الجيش الفرنسى وباحثا عن ملجأ فى منطقة يسيطر عليها مراد بك[٥٦]. وكان خوف العطار عظيما كما أنه فرض على نفسه عزلة مدة أطول من مدة أى «عالم» آخر. وقد هرب الجبرتى أيضا إلى قريته، حتى يتجنب سقوط سلطة ملاك الأرض. إلا أن غيبة الجبرتى عن القاهرة كانت أقصر، كما أن متاعبه عند هروبه إلى قريته كانت أقل من متاعب العطار[٥٧].

وقد عمل نابليون سريعا على استقرار التجارة والأرض مما دفع معظم الطبقات الوسطى المصرية إلى التعاون معه. وتلقى الجبرتى بعد فترة قصيرة خطابا من الشيخ سليمان الفيومى والشيخ محمد الصاوى، يدعوانه فيه إلى العودة للقاهرة كى يعمل فى الديوان. ثم كانت هناك مكاتبات بين العطار فى أسيوط والجبرتى فى القاهرة وتخير الجبرتى بعض هذه الخطابات وضمنها كتاباته عن هذه الفترة. ونستطيع أن نستنتج من هذه الخطابات أن العطار اجتاز فترة معاناة ضخمة، فقد عاش فى عزلة عن أحداث القاهرة باستثناء بعض خطابات المناسبات من صديقه الجبرتى، مما دفعه إلى البحث عن العودة سريعا إلى القاهرة قدر طاقته، ولكن متاعب الحجر الصحى بسبب الطاعون أخر مشروع العودة. وفى النهاية عاد العطار مع بعض « المشايخ» الآخرين، منتشرين غير منظمين فى عودتهم فكان عليهم أن يواجهوا أخطار البدو فى الطريق.

وعندما عاد إلى القاهرة فى منتصف عام ١٨٠١م / ١٢١٥هـ وجد أن المعايير المألوفة السائدة للسلوك الاجتماعى قد تخففت، وفى بعض الحالات كان يترتب على

الخروج على هذه القواعد والمعايير مضاعفات سياسية سريعة، ومثال ذلك المضايقات الكثيرة التى كان يثيرها بعض الأقباط للمسلمين خلال شهر رمضان. لقد تغيرت انطباعات العطار عن الأوربيين تغيرا هاما فى سياق هذه الظروف الجديدة. وكتب قصيدة عام ١٧٩٨م، وهذه بعض ما تضمنته من معان، «لقد فقد الفرنسيون أموالهم فى مصر بين البارات وركوب الحمير، وسوف يواجهون سريعا كارثة فى الشام، حيث تكون نهايتهم». وهذا يعكس مواقف الأزهر المليئة بالازدراء نحو الفرنسيين(٥٨). ولكن عندما عاد العطار كانت «الظروف قد تغيرت»، بحيث أصبحت تتيح فرصة اتصال بعض الناس من ذوى المكانة المحترمة بالفرنسيين.

لقد تأرجح العطار تأرجحا شديدا من نقيض إلى آخر، فهويته التى حافظ عليها بمشقة عبر السنين قد ولت، وما ظهر بعد ذلك عند ذهاب هذه الواجهة الكاذبة كان تقريبا هو الأصيل. ثم تحول العطار إلى كتابة الشعر بحرية، كما حاول أن يتفهم ويستوعب التكنولوجيا الجديدة والفنون العملية الأوربية، كما حاول تغيير وضعه الاجتماعى، تلك المحاولة التى كانت قد رفضت فى تسعينات القرن الثامن عشر. وعندما تنبه العطار وقرر ألا يذهب بعيدا فى علاقاته الاجتماعية بالفرنسيين، كتب فى سيرته الذاتية المتناثرة شرحا لدوافعه، إنه فعل ذلك فى ظل موجة التحرر النفسى (أنظر ملحق ١ مقامة العطار). وهذا الإقرار من العطار يجسد بعض المواقف الجديرة بالملاحظة. والموقف الأول يتمثل فى وصف العطار للفرنسيين بأنهم «مسالمون» أكثر من كونهم «قساة». وهذه هى مقدرته فى النظر إلى الفرنسيين بنظرة إنسانية. أما الموقف الثانى والأكثر أهمية فى نظر التاريخ هو أن العطار قد أكد على حب الفرنسيين للفلسفة وإصرارهم على بحثها(٥٩).

ثم قدم العطار بعد ذلك وصفا للفرنسيين. وفى هذا الوصف أصبحت حدود العطار فى دفاعه عن نفسه واضحة. وانساق العطار وراء عواطفه، وأتى أفعالا تدل على حبه لهم اعتذر عنها فيما بعد. أما عن الجانب الفكرى فقد انبهر العطار بالفرنسيين، كما أفرط فى علاقاته مع علمائهم. ولما كان العطار قد أمضى فترة مزعجة فى الصعيد بلغت العام ونصف العام فقد عاد فجأة إلى القاهرة، حيث وجد لأول مرة الفرصة للتعبير الحر عن عواطفه شعرا كما واصل سعيه العفوى من أجل أشكال جديدة للحياة الفكرية. والحيوية التى شرح بها العطار هذه اللحظات التى شعر فيها بحريته وأحس فيها بذاته ونزاهته، أكسبت هذه الفترة الوجيزة أهميتها النفسية والتاريخية.

ولما كانت مقامة العطارتمثل شكلا من أشكال الدفاع عن النفس، أو الاعتراف بالذنب، فقد بدت وكأنها قد حققت فشلا ذريعا. إن أمانة العطار فى الدفاع عن المعرفة الأجنبية ومن بينها الفلسفة واعترافه الواضح بأنه هو الذى انجذب إلى الأوربيين، كما أنه ختم هذا الموقف باعترافه بخطئه أكثر من تخطئته للأوربيين، إن ذلك كله كان يتناقض بشكل ملفت

للنظر مع الأعمال المشابهة للشرقاوى والجبرتى. كذلك يمكن النظر إلى مقامة العطار باعتبارها دفاعا عن دراسة الأدب والعلوم الطبيعية والموضوعات التى كانت فى وضع متدهور فى القاهرة فى تسعينات هذا القرن، وهى موضوعات فى حاجة إلى الانفتاح على الأجانب. ويستطيع الباحث أن يتكهن عن مدى الأثر السلبى لهذا العمل الذى كتبه أحد شيوخ الأزهر فى أواخر أيام الاحتلال الفرنسى. (وهى فترة تتسم بالكراهية الشديدة للأوربيين).

وكتب العطار فيما بعد عام ١٨١٥م عندما كان فى دمشق عن هذه الفترة ليشرح لطلبته الشوام عمله الذى كتبه فى شرح «الأزهرية»، وكان فى موقف مختلف تماما فثلاث عشرة سنة فى المنفى جعلته فى شوق شديد للوطن. كتب يقول:

«وهذه حواش كنت جمعتها على شرح الأزهرية فى علم النحو وقت قراءتى لذلك الكتاب بالجامع الأزهر لبعض الطلبة ثم شرعت فى نقلها من المسودة فدهم مصر ما دهمها من حادثة الكفرة الفرنسيس فخرجت فارا من مصر إلى البلاد الرومية مستصحبا للمسودة وغيرها من بعض كتبى..»(٦٠) ثم يقول العطار قرب نهاية حاشيته «تم تسويد هذه الحاشية تأليفا فى سلخ ذى القعدة من شهور عام ١٢١٧هـ سبعة عشر بعد المائتين والألف وأنا بثغر دمياط عند توجهى من مصر لقصد البلاد الرومية..»(٦١).

وفى النهاية يمكن الإشارة إلى بواعث كثيرة فى تفسير هرب العطار من مصر فى أواخر أيام الاحتلال الفرنسى. وكانت بعض هذه البواعث سلبية، وبعضها الآخر ايجابية فكانت رغبة العطار فى متابعة العلوم العقلية مصدر إحباط له على المدى الطويل، كما أن توالى الأحداث التاريخية، خصوصا الاحتلال الفرنسى غير الظروف فخفف من القيود على المحرمات السابقة كما خلق توقعات محددة. كل ذلك أوقع العطار فى المفاجأة وعندما انتهى الاحتلال وجد العطار نفسه قد تعرض للشبهة، مما أجبره على الفرار. كما كان عدم اتزان شخصية العطار عاملا آخر فى تركه البلاد. كما كانت نُدْرَة بل عدم وجود مصادر ثابتة للرعاية فى المستقبل القريب سببا هاما فى مغادرته مصر. واتجه العطار إلى تركيا وهى أكثر أقاليم الامبراطورية العثمانية تطورا، كما كان يتمتع بمهارات فى فقه اللغة العربية، كما كان يبحث عن المعرفة فى العلوم الطبيعية. إن رحيله كان إيذانا بنهاية مرحلة من التطور الثقافى حتى جاءت مجموعة جديدة من القوى التاريخية أعادت تشكيل المجتمع المصرى.

هوامش الفصل الرابع

(١) على مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة حـ٤ صـ٣٨. ليس هناك معلومات عن أسد يمكن تسجيلها (سوى مناقشة هل أسد هو الابن الوحيد لحسن العطار). ويَردُ في المصدر السابق صـ١٦، ٧٢ أن العطار ولد من قرية منية العطار. وهذا احتمال بعيد تماما. والمصدر الرئيسي للفترة الأخيرة من حياة العطار هو أحمد الحسيني في كتابه «شرح الأمم المسمى بمرشد الأنام لبر أم الإمام».

(٢) يقصد عندما بدأ والده يعمل بالعطارة وبها الكثير من المواد التي تستخدم كأدوية. (المترجم).

(٣) يمكن أن يوضع هذا العمل تحت عناوين عديدة، مثلاً «منظومة في علم النحو» أو مخطوطات ١١٤-١١٧. وكما ورد في كتاب.

Petit traité de grammaire arabe en vers, trans. J. Sicard [App.II Sec pp. 22-30].

وذلك للاطلاع على التعليق الذي ينص على أن العطار كتب عمله هذا في يومين. كيف عرف الفرنسيون ذلك في الجزائر بعد مائة عام من كتابته؟ وهل هذه أول ترجمة للكتاب؟ ونحن نعلم أن تلميذ العطار المسمى حسن القويدر كتب تفسيرا على متن هذا الكتاب الصغير، وسمى «شرح الشيخ حسن القويدر على منظومة العطار في النحو». وقد أشاد بالكتاب عمر الدسوقي في «الأدب الحديث حـ١ صـ٤٠».

(٤) كان ينتمي إلى أسرة من أعيان بغداد وأثريائها. ولما وصل الطاغية طهما إلى بغداد وحصل منه ماحصل فقبض على والد خليل واتهمه بموالاة الباشا، فنهب داره واستصفى أمواله، فخرج أهله وعياله فارين من بغداد وكان خليل أصغرهم. وحضر بعد مدة من الواقعة مع بعض التجار إلى مصر فأحبه الناس للطفه ومزاياه وكان يجيد لعب الشطرنج فسمي الشطرنجي وكان قريبا من الأعيان والأكابر مثل عبد الرحمن بك عثمان ومراد بك الذين شملوه برعايتهم وتوفي في ٢١ رجب سنه١٢٠٢هـ. [«عجائب الآثار في التراجم والأخبار» للجبرتي حـ٢ صـ١٦٠ - المترجم.

(٥) الجبرتي، «عجائب الآثار في التراجم والأخبار حـ١ صـ١٧٧، حـ٢ صـ١٦٠، ١٦٩، ١٧٠»

(٦) شيبوب، «عبد الرحمن الجبرتي صـ٦٣»

(٧) نفس المصدر السابق صـ٥٨. منح الجبرتي مبكرا حوالي سنه١٧٧٨م اسم أبو العزم أثناء عيد مولد البني.

(٨) جمال الدين الشيال "A History of Egyptian Historiography in the Nineteenh Century, p. 112.

(٩) محمد خليل المرادي الحسيني، مفتي دمشق ومؤرخ وأشهر كتبه «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر» شيبوب، «عبد الرحمن الجبرتي صـ٥٦» - المترجم.

(١٠) انظر الفصل الثالث

(١١) شيبوب، «عبد الرحمن الجبرتي صـ٣».

(١٢) نفس المصدر السابق صـ٣

(١٣) Shayyal, ,A History of Egyptian Historiography, p.112,

الجبرتى، «عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، حـ٤ صـ٢٨» (يحتوى على شعر العطار»؛

Georges Douin, "L' Aambassade d'Elfi Bey a` Londres Octobre - Decembre 1803" Bulletin de l' Institut de l'Egypte 2 (1925): 100.

شيبوب، «عبد الرحمن الجبرتى صـ١٠٠.

(١٤) يعتبر هذا الكتاب مرجعا واضحا لمقال كتبه Delaporte وإن لم يعترف بذلك، وكان عنوان المقال:

"Abrégé chronologique de l'histoire des Mamlouks d'Egypte, in "Déscription de l'Egypte-Etat Moderne, "(part 1), 165 ff.

كتب دى بورت مقاله بالنص من كتاب الخشاب «خلاصة مايراد من أخبار الأمير مراد».

من أجل الشرح أنظر:

P. Holt (ed), Political and Social Change in Modern Egypt, p. 12.

(١٥) أعاد الجبرتى بناء محراب جامع أبو هريرة بالجيزة. وأكد الجبرتى أنه فى عمله هذا اعتمد على كتب والده. شيبوب، «عبد الرحمن الجبرتى صـ١١».

(١٦) الجبرتى، مظهر التقديس فى زوال دولة الفرنسيس صـ١٤، ٣٨٢. لقد استعان الجبرتى ببعض الشعر والخطابات التى كتبها العطار عام ١٧٩٨م فى أسيوط. لقد اشتهر كتاب الجبرتى سريعا فى تركيا. وربما يكون ذلك قد سهل للعطار رحلاته وعلاقاته بالمثقفين الأتراك هناك. وأتم الجبرتى كتابه مظهر التقديس عام ١٨٠١م/١٢١٦هـ. كما ترجم إلى التركية عام ١٨١٠م/١٢٢٥هـ وقد ترجمه الملا الفاضل السيد أحمد افندى قاسم. وهناك تفسير يتعلق بهذا الكتاب ورد فى أطروحة للدكتوراة تؤكد أن هذا الكتاب قصد منه الجبرتى اتقاء النقد الذى يمكن أن يوجه له، لاتصاله بالفرنسيين عن طريق الديوان انظر.

Richard Verdery, "Abd al-Rahman al-Jabarti as a Source for the Early History o Muhammad Ali 1807-1821. "(doctoral dissertation p. 12).

(١٧) Peacock, "Mrstics and Merchants in fourteenth century Germany; M. Foucault, Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason.

(١٨) يقصد بها الأسرة الصغيرة التى تتكون من الأب والأم والأبناء فقط - المترجم.

(١٩) شيبوب،" عبد الرحمن الجبرتى» صـ٦٣-٦٥؛ على مبارك،» الخطط التوفيقية الجديد» حـ٤ صـ٣٨.

(٢٠) حاشية العطار على شرح الشيخ خالد الأزهرى ويسمى «موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب لعبد الله بن هشام الأنصارى» (مؤرخ فى عام ١٧٩٤م/١٢٠٩هـ (App. III no. 42) ولم يذكر العطار بشكل مباشر الشرح الذى كتبه محمد الأمير، وإن كنا نستطيع أن نستنتج ذلك من خلال إشارته المتكررة التى كان يذكرها «شيخى» فقد وردت مثلا فى صفحات ٨٩، ٩٢، ١٠٣، وفى صفحة ١٠٠ يذكر «شيخنا الأول» ويبدو أنه كان يشير إلى أستاذه الأول، الأمير.

(٢١) على المتن المسمى «السمرقندية» فى البلاغة، وصاحب هذا المتن أبو القاسم بن أبى بكر الليثى السمرقندى (توفى عام ١٤٩٣م)

Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, GALI, p.194.

(٢٢) العطار «حاشية العطار على شرح الشيخ خالد الأزهرى» صـ٤-٥.

(٢٣) نفس المصدر السابق صـ٥؛ للمقارنة أنظر Helmut Ritter (ed.) "Asrar al balagha (The Mysterie of Eloquence of Abd al-Qa`hir al-Jurja`ni`) esp. pp. 1-20.

(٢٤) العطار، «هذه الرسالة علي شرح آلشيخ خالد الأزهرى الجرجاوى للأجرومية» (ملحق ٣ رقم ٤١).

(٢٥) مثال صغير لجهد يبرز هذه الاختلافات الورقة ١ب - ٢أ ويتعلق بنقطة فى النحو عن «واو» الاستثناء. ويشير العطار إلى أن الأزهرى سبّب الإرتباك والتشويش بمثال آخر منذ وقع فى خطأ فى علم البيان. وقد استند العطار فى رأيه هذا إلى مصادره مثل حواشى عبد الحكيم على متن المتوكل والخيالى وهى فى علم الكلام، كما أكتشف العطار أخطاء كثيرة أخرى.

(٢٦) العطار، «حاشية العطار على الأزهرية للشيخ خالد الأزهرى» وأدت هذه الحاشية دورها باعتبارها المرجع الأساسى فى دراسة النحو فى القرن التاسع عشر والعشرين.

(Heyworth - Dunne, History of Education in Modern Egypt, 58).

(٢٧) العطار، حاشية على شرح الشيخ خالد على الأزهرية، صـ٢١ (ملحق ٣، ٤٣ بالكتاب). وفى مواضع أخرى لم يكن العطار مقتنعا بالطريقة التى اتبعها الأزهرى فى التبويب. وكمثال انظر صـ٢١، ٢٣، ٢٧ وخصوصا صـ٢٩.

وأكد العطار فى هذه الصفحات على أن المقصود بالتبويب أن يكون طريقة ومنهجا لتحقيق الفائدة.

(٢٨) كتب أستاذ العطار «حاشية الأمير على شرح الأزهرية» (١٨٦٩م/١٢٨٦هـ)، وأثنى على شرح خالد الأزهرى على الأجرومية.

(٢٩) لا تخلو هذه النقطة من خلاف، لأن على مبارك يشير فى «الخطط التوفيقية الجديدة حـ٤ صـ٣٨» أن العطار أجل بدء تدريسه حتى يدرس بعض الفروع الأخرى. فى حين أن العطار نفسه أشار فى حاشيته على شرح الشيخ خالد على الأزهرية صـ٢ أنه كان يدرسها فى الأزهر عند مجىء الفرنسيين إلى مصر. وأنا أرجع صحة ماكتبه العطار نفسه فى عمله، والذى أرخ فيه تدريسه للأزهرية منذ تسعينات القرن الثامن عشر.

(٣٠) العطار، «حاشية العطار على شرح الشيخ خالد على الأزهرية صـ١١٩.

(٣١) العطار، «رسالة.. على.. الأجرومية». وفى الورقة ٢أ، ٢ب هاجم العطار السنوسى وانحاز إلى الأشعرى. وكانت هذه نقطة رئيسية بالنسبة لبعض الصوفية الخلوتية. وفى ورقة ٢ أ أكد العطار أنه كان يعرف جيدا حواشى مختصر السنوسى فى المنطق.

(انظر: Heyworth-Dunne, History of Education in Modern Egypt p.61

(٣٢) الأمير، حاشية «على شرح متن» اللبيب صـ٣٤؛ ولأجل الحصول على أخبار سير مصادر الأدب

الأندلسى، «حاشية على شرح عبد السلام لجوهرة التوحيد للقانى، صـ٥٣ . ٥٥ حول رحلة سيدى عبد الله العياشى.

(٣٣) الخشاب، «ديوان الخشاب صـ٣٤٥؛ الشيال، » الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة «حـ٢ صـ١١٢؛ عبد الجواد رمضان، «بين العطار والخشاب من أدباء القرن التاسع عشر»؛ مجلة الأزهر عدد ١٩ (١٩٤٨) أنظر خصوصا حـ٢ (صفر صـ١٣٩-١٤٤)، حـ٣ (ربيع الأول صـ٢٢٠-٢٢٥).

(٣٤) عبد الغنى حسن، «حسن العطار» صـ٥٨-٥٩ يذكر معارضة اسماعيل الطهورى المصرى الموسيقى (توفى ١٧٩٧م/١٢١٢هـ) للموشحات للسان الدين الخطيب.

(٣٥) العطار، «هذا ديوان ابراهيم بن سهل» (ملحق ٣ رقم ٧٧).

(٣٦) انظر الفصل الثالث.

(٣٧) هذا النص ورد في «هذا ديوان ابراهيم بن سهل» للعطار [دار الكتب أدب ٧٥٧٨] وهدف العطار الرئيسى من الديوان أن يكتب سيرة صاحب الديوان - المترجم.

(٣٨) العطار «هذا ديوان ابراهيم بن سهل صـ٢-٣» تختلف النسخة المخطوطة عن النسخة المطبوعة فالنسخة المخطوطة عليها ملاحظات العطار على الهامش التى تخلو منها النسخة المطبوعة.

(٣٩) نفس المصدر السابق صـ٥١. ونحن نلاحظ قبل التقدم فى البحث أن العطار حاول أن يدرس «أبو على الشالوبين» فى أوائل تسعينات القرن الثامن عشر. انظر العطار، «حاشية على شرح.. على الأزهرية صـ١١٨».

ورد هذا النص فى «هذا ديوان ابراهيم بن سهل صـ٥٧-٦٢» كالآتى:

«سئل بعض المغاربة عن السبب فى رقة نظم ابن سهل، فقال أحدهم لأنه اجتمع فيه ذلان، ذل العشق، وذل اليهودية» المترجم.

(٤٠) حاول المؤلف شرح البيتين فارتأيت أن أسجل شعر بن سهل كما ورد فى الديوان صـ٥٧-٦٢ - المترجم.

(٤١) وردت فى «هذا ديوان بن سهل صـ٥٧-٦٢ توبة الزمخشرى عن الاعتزال وليس عن الغزل ghazal كما كتبها المؤلف - المترجم.

(٤٢) العطار، «هذا ديوان ابن سهل صـ٥٢-٥٥».

كتب المؤلف شرحا لمعنى البيتين و،رأيت أن أسجلها نقلا عن الديوان - المترجم.

(٤٣) كتب المؤلف Ibn al Maqqar T وصحة الاسم كما ورد فى «ديوان ابراهيم بن سهل» «ابن المقرى». صـ٥٧-٦٢ - المترجم.

(٤٤) نفس المصدر السابق صـ٥٤-٥٥.

(٤٥) العطار، «حاشية على شرح السمرقندية» صـ١٧-١٨. (ملحق ٣ رقم ٥٢ بالكتاب).

(٤٦) حاشية على شرح على قواعد صـ٢٢ مؤرخ من ١٩٧٤ - ١٧٩٥م/١٢٠٩هـ للعطار.

(٤٧) العطار، «حاشية على شرح.. على الأزهرية العطار صـ١١٩.

(٤٨) بدأ العطار قصيدته بهذا البيت.

انهض فقد ولت جيوش الظلام ∴ وأقبل الصبح سفير اللثام

تاريخ الجبرتى حـ٣ صـ١١٤ المترجم.

(٤٩) المعين الجديد هو الشيخ شامل أحمد بن رمضان ابن سعود الطرابلسى (الجبرتى، عجائب الآثار فى التراجم والأخبار حـ٣ صـ١١٤).

(٥٠) ويختم العطار القصيدة بقوله:

بشراك مـولانا علـى منصب ∴ كـان له فيك مزيـد الهيـام

وافـاك إقبـال بـه دائمـا ∴ وعشت مسعودا بطول الدوام

فقد رأينا فيـك مانرتجـى ∴ لازلت فينـا سالمـا والسلام

الجبرتى، «عجائب الآثار فى التراجم والأخبار حـ٣ صـ١١٤» المترجم

(٥١) ويلاحظ الباحث أن العطار نادرا ما يستخدم كلمة «مولانا» فى كتبه باستثناء اذا عرض لبعض شيوخ الصوفية، مثل مولانا جلال الدين الرومى.

(٥٢) محمد الكيلانى، «حسن العطار صـ٩١-٩٢. وقد خصص الكيلانى أيضا كتابا كاملا جمع فيه القصائد التى تمدح الأزبكية تحت عنوان:

«فى ربوع الأزبكية: دراسة أدبية، تاريخية، اجتماعية».

(٥٣) مقال صغير للعطار Al'-Attar, Petit traité p.22

(٥٤) العطار، «الانشاء» صـ٨٤-٨٦ (ملحق ٣ رقم ٨١).

(٥٥) نفس المصدر السابق صـ٧٨.

(٥٦) الجبرتى، «عجائب الآثار فى التراجم والأخبار حـ٣ صـ١٠٩»؛ على مبارك، «الخطط التوفيقية الجديدة حـ٤ صـ١٦٣، العطار، «الإنشاء صـ٦٧»؛ الجبرتى، «مظهر التقديس فى ذهاب دولة الفرنسيس صـ٢٣٧-٢٤٠».

(٥٧) شيبوب، «عبد الرحمن الجبرتى صـ٧٠».

(٥٨) Moosa, "Napoleon's Islamic Policy in Egypt, "p. 115 n.1,

الجبرتى، «عجائب الآثار.. حـ٣ صـ٤٤

(٥٩) هذه المواقف تتناقض مع مواقف عبد الله الشرقاوى شيخ الأزهر وأحد أساتذة العطار، كما تتناقض مع مواقف صديقه عبد الرحمن الجبرتى. فقد أعاد الشرقاوى الموقف المبكر للسلطان سليم الثالث المعادى للثورة الفرنسية وجاء موقف الشرقاوى فى كتابة «تحفه الناظرين فيمن ولى مصر من الولاة والسلاطين صـ٦٥-٦٦ على متن» أخبار الأول فيمن تصرف فى مصر من أرباب الدول «لصاحبه عبد المعطى بن أبى الفتح بن أحمد بن عبد الغنى بن على الإسحاقى المنوفى. وقد نشر عام ١٨٦٤م. يقول الشرقاوى: ،«وحقيقة حال الفرنساوية الذين حضروا إلى مصر أنهم فرقة من الفلاسفة إباحية طبائعية يقال لهم نصارى قاثوليقية [كاثوليك - المترجم] يتبعون عيسى عليه السلام ظاهرا وينكرون البعث والدار

الآخرة وبعثة الأنبياء والمرسلين ويقولون أن الله واحد لكن بطريق التعليل ويحكمون العقل ويجعلون منهم مديرين يدبرون الأحكام يضعونها بعقولهم ويسمونها شرائع ويزعمون أن الرسل محمدا وعيسى وموسى كانوا جماعة عقلاء وأن الشرائع المنسوبة إليهم كناية عن قوانين وضعوها بعقولهم تناسب أهل زمانهم.. »

ويقول الجبرتى فى «مظهر التقديس «هؤلاء القوم خالفوا النصارى والمسلمين، ولم يتمسكوا من الأديان بدين فتراهم دهرية معطلون وللمعاد والحشر منكرون وللنبوة والرسالة جاحدون، ويقولون بقدم العالم وتأثير العلوية وللحوادث الكونية بالحركات الدورية.. »

انظر "Leon Zolondek, The french revolution in Arabic literature in the nineteenth century". Muslim World 57 (1967): 204-205.

واستشهد زلندك بالشرقاوى فى «تحفة الناظرين» صـ٦٤-٦٥ وبالجبرتى فى «مدة دخول الفرنسيس بمصر» مخطوط رقم ٥. كذلك «بمظهر التقديس فى ذهاب دولة الفرنسيس» للجبرتى أيضا صـ٤١-٤٢. ويرى زلندك أن هذه الاقتباسات يمكن أن تقرأ مع مراعاة أنها فى موقف الدفاع عن النفس ضد التهم التى وجهت لكتابها بالتعاون مع الفرنسيس. ولذلك فإننا نجد هذه الاقتباسات هى وجهات نظر ومبالغات تافهة. ورغم ذلك، فإذا قارنا هذه المواقف باعتبارها «اعتراف بالذنب mea coulpa » فإننا نكتشف بسهولة إلى أى مدى أصبح العطار بعيدا عن المحيط الرسمى بالأزهر.

(٦٠) العطار، حاشية العطار على شرح الأزهرية صـ٢.

(٦١) نفس المصدر السابق صـ١٢٥. ويستطيع الباحث أن يسجل أن الفرنسيين قد هزموا عام ١٨٠١م. وأن غالبيتهم غادروا البلاد ليحل محلهم الانجليز. وقد حدث ذلك قبل أن يغادر العطار مصر.

الاقتباس فى آخر الحاشية وليس فى صـ١٢٥.البلاد الرومية التى ذكرها العطار يقصد بها تركيا فهى فى الواقع من ورثة الامبراطورية الرومانية الشرقية أو البيزنطية. المترجم.

الفصل الخامس
تركيا وسوريا فى مطلع القرن التاسع عشر
رحلات العطار والإعداد للإصلاح فى مصر

يواصل هذا الفصل تحليل فترة الإصلاح والثقافة التى أفرزتها هذه الفترة بين عامى ١٨١٥ - ١٨٣٧م التى تم خلالها بناء الدولة المصرية الحديثة. لقد أكدت دراسات كثيرة على أهمية دور الأوربيين الغربيين فى عملية بناء الدولة فى مصر. أما فى هذه الدراسة فإن دور المصريين هو الأساس فى بناء الدولة الحديثة، فى حين أن دور حركة الإصلاح العثمانى كان دورا ثانويا، أما دور الأوربيين فكان فى الدرجة الثالثة من حيث الأهمية.

ويبدأ هذا الفصل بتحليل موجز للبنية الاقتصادية الاجتماعية فى تركيا بعد فترة الإصلاح فى عهد سليم الثالث، يتبعه تحليل مماثل لمصر عام ١٨١٥م. ويوضح هذا التحليل لماذا ساعدت بعض الشخصيات التركية ذات الخبرة على تطوير مصر، وهى إقليم انسلخ عن الإمبراطورية العثمانية بمروقها الفعلى على الدولة العثمانية، ومن خلال مساهمتها فى تعليم بعض المصريين الذين لعبوا دورا هاما فى بنية الدولة الجديدة. إن الصفوة الحاكمة فى كل من استانبول والقاهرة فى هذه الفترة من مطلع القرن التاسع عشر كان لها توجه مشترك نحو القصيدة والشريعة، كما كان هناك بعض التشابه فى الاتجاهات الفكرية فى كلا المدينتين.ويتمثل التطور الرئيسى فى أصول الدين فى هذه الفترة فى إحياء «علم الكلام» بواسطة البعض من أفراد النخبة الحاكمة، وكان ذلك ملحوظا بشكل خاص فى مصر. وكان هناك فى نفس الوقت انهيار حاد فى استخدام «الحديث»، وفى الحقيقة فإن «المتكلمين» انتقدوا بقسوة استخدام «الحديث» بعد جيل كانت فيه دراسات «الحديث» هى الشغل الشاغل للطبقة المهيمنة. وتولى هذه الدراسة عناية كبرى لهذا الاتجاه لأنه يمثل ظاهره يمكن تفسيرها على مستويات عديدة. أولا هى انعكاس للصراع الاجتماعى، فتجار الطبقة الوسطى المصريون وكذلك الحرفيون كانوا يصارعون من أجل البقاء داخل نظام يسيطر عليه الأتراك والأوربيون وأقلية من المصريين من «المتكلمين». وكان ذلك قهرا للطبقة الوسطى التى استمرت ملتزمة بدراسات «الحديث»، كما يبدو ذلك

واضحا فى كتابات الأغلبية من «شيوخ الأزهر» فى تلك الفترة. ثانيا، كان هذا الاتجاه يمثل انعكاسا لنمو الفكر العقلانى النفعى فى بنية فكر الصفوة الدينية. وقد كان هذا الاتجاه يتعارض مع اتجاهات أشاعرة القرن السابع عشر وهم «المحدثون». وفى النهاية فإن نقد حجج «المحدثين» ساندو عزز الاهتمام بالتاريخ، وفقه اللغة، والأدب، والمنطق، والعلم، والطب والمجالات الأخرى المتصلة بهذا الجدل والتى جذبت إليها «العلماء» الذين شاركوا فى حركة الإصلاح. إن الخط الرئيسى للتطور فى هذه الميادين هو البحث فى الماضى الإسلامى عن النماذج التى تتلاءم مع ظروف مطلع القرن التاسع عشر. وكانت الهند هى المصدر الأساسى للأسس العقلانية فى «علم الكلام».

ولهذا فقد جمع الإطار القانونى - القضائى بين عنصرين متناقضين ومزج بينهما، وهو ماغاب عنه انتباه العلماء فى الماضى. فمن ناحية، كان إحياء العقلانية الإسلامية يعنى بعث الأساس الأرسطى، غير أن هذا البعث كان جزئيا وانتقائيا. وكان الجدل باستخدام القياس هو السمة الرئيسية فى المنطق الأرسطى التى كانت تعنى حسن العطار وهو إمام «المتكلمين» فى مصر. إن الجدل باستخدام القياس، والأبحاث التى تشرح طبيعته وكيف يمكن تطبيقه عمليا، برهن على أنه يمكن أن يؤدى دوره أيضا عند المفكرين ذوى التوجه الإصلاحى لخدمة مذهب المنفعة. وهذا الايضاح ضرورى من أجل خدمة نظريات التحديث التى غالبا تؤكد على الرفض الواضح والشامل للماضى المحلى. واستمرت الكلاسيكية الجديدة التى كانت بمثابة القاعدة والأساس فى حركة الإحياء الثقافى فى القرن الثامن عشر، وفى القرن التاسع عشر، كما انتشرت فى مجالات مختلفة من الفكر المصرى، لم تكن معروفة بأهميتها من قبل. وأخيرا، تقدمت المجالات الفكرية المختلفة بدرجات متفاوته من النمو فى ظل التأثير العام للكلاسيكية الجديدة.

ويثير هذا الموقف السؤال التالى، لماذا لعبت الكلاسيكية الجديدة مثل هذا الدور الهام فى تطوير الثقافة المصرية فى هذه الفترة؟ وأبسط إجابة هى أن الكلاسيكية الجديدة كمحاولة للصفوة الواعية، كانت فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر أداة فعالة للسيادة الثقافية. والتراث المحلى الذى يدعم الإصلاح كان عادة أكثر إقناعا، كما كان يثير صراعا وتحديا أقل من التراث الأوربى. ولم تكن الكلاسيكية الجديدة هى الاختيار الوحيد كما سنرى عند المقارنة بين الثقافتين المصرية والعثمانية. فقد احتفظ العثمانيون بمستوى عال من إدراك تطورات التكنولوجيا والطب فى أوربا، وحتى القرن الثامن عشر لم يجد العثمانيون صعوبة كبيرة فى استيعاب هذه التطورات فى الإطار العقلانى لفكر أواخر العصور الوسطى. (قد يبدو ذلك شاذا، ولكن وكمالا حظ حسين نصر فإن ابن سينا وهو رمز الفكر الطبى فى العصور الوسطى كان يُدرس فى مدارس الطب فى المانيا فى بدايات القرن التاسع عشر). ولاحظ أحد مؤرخى الأدب فى تركيا فى القرن التاسع عشر أن

التحول من الأدب التركى فى مطلع القرن التاسع عشر الى المناهج الأوربية السائدة لم يكن يعنى الانهيار الجذرى للأدب التركى بالمعنى المحدد لهذا التعبير، بل كان هناك وضع هام يشهد بالحيوية فى فترة يفترض فيها «التدهور»(١). ومرة أخرى نطرح التساؤل حول سبب عدم استمرار الكلاسيكية فى مصر، والإجابة البسيطة أن ذلك ربما يرجع إلى أن معارضى حركة الإصلاح هم الذين تولوا أمرها وأصبحوا قوة ذات بال.

وكانت الصفوة المثقفة فى فترة الإصلاح تضم أفرادا جميعهم تقريبا من المصريين. إلا أن المصريين فى ذلك الوقت كانوا محرومين من الدخول فى زمرة الصفوة المسيطرة عسكريا وسياسيا، التى كانت منذ البداية وقفا على الأتراك. كما أكدت الكلاسيكية الجديدة على القيمة الرفيعة للثقافة العربية فى مواجهة الثقافة التركية، وعملت على حماية الثقافة الإسلامية فى وقت كان يتزايد فيه بالتدريج النفوذ الأوربى فى بلاط الحاكم. إن التطور الذى لحق باللغة العربية كى تواجه التحديات الجديدة للعصر، والتأكيد على التراث الإسلامى، زاد من قوة الوجود المصرى داخل الطبقة الحاكمة. وكانت الكلاسيكية الجديدة وسيلة لتحقيق الذات، كما كانت من الناحية الجوهرية أحد أسس الوطنية المصرية.

لقد حققت الكلاسيكية الجديدة تقدما فى فترة الإصلاح فى مختلف الميادين وبدرجات متفاوتة. وكان هناك تقدما ضخما فى بعض الميادين، كما كانت هناك قيودا على هذا التقدم فى ميادين أخرى. ورغم أن العصر كان عصر آلة الطباعة، إلا أن بعض الأعمال ظلت فى شكل مخطوطات، مع أن كاتبيها من الشخصيات البارزة مثل حسن العطار. بماذا نفسر هذا التجاهل؟ ربما كان السبب يرجع إلى عدم وجود مناخ ملائم فى القاهرة لمثل كتاب العطار فى ميدان الطب الطبيعى (كتب العطار هذا الكتاب فى دمشق). ومثل هذا الكتاب لا يمكن أن يقدم فى الأزهر، كما أنه ليس هناك خيار فى مصر أمام الطب الغربى الذى كان يمارس منذ القرن الثامن عشر. ومن ثم فإن ذلك العمل الذى ينطوى على أهمية عظيمة بالنسبة للعلم الحديث ظل فى صورة مخطوط. لقد أثبت العطار بكتابه هذا أن تراث ابن النفيس وهو أحد كتاب العصور الوسطى ويقال أنه سبق هارفى فى نظرية الدورة الدموية، لم ينقرض من العالم الإسلامى فى تلك الفترة المتأخرة. كما برهن أيضا على أن هناك مسلمون يساندون بشكل واضح الدفاع عن الأفكار الأساسية عند ابن سينا فى مواجهة الأغلبية. إن هذا الاكتشاف العام والهام من أجل وضع أساس لتاريخ الطب ضرورى لتفسير دور الكلاسيكية الجديدة فى مصر.

وهذا الفصل يبحث أيضا التكوين الثقافى لحسن العطار الذى لعب دورا رئيسيا فى الإصلاح الثقافى فى مصر محمد على، كما يدرس الحياة الثقافية فى تركيا وسوريا، ليس فقط من أجل أن نفسر تطور شخصية العطار، بل أيضا كى نوضح تطور هؤلاء العرب والأتراك الذين احتشدوا ووفدوا إلى مصر ليساهموا فى الواقع فى حركة إصلاح انسلخت

عن الدولة العثمانية. وأخيرا، يحاول هذا الفصل أن يوضح العلاقات بين تركيا وسوريا ومصر فى هذه الفترة. وسوف أستكشف العلاقة بين الامبراطورية العثمانية وهى المركز، وبين أقاليمها فى ضوء تطور السوق العالمى وتأثيره التقدمى على تركيا.

كانت تركيا من بين بلدان الشرق الأوسط صاحبة أسبق وأبقى علاقة بالغرب الرأسمالى. إلا أن تركيا كانت أبعد من أن تتأثر بشكل كامل بالرأسمالية لأنها كانت مركزا لإمبراطورية تأسست على علاقات خراجية، وأتاح ذلك للرأسمالية فى تركيا أن تنمو خلال فترة زمنية طويلة دون تحولات راديكالية فى مؤسساتها، وكان ذلك عكس ما حدث فى مصر. إن التأريخ الحديث للامبراطورية العثمانية يؤكد هذه الاستمرارية إلى مدى كبير، حتى أن التحول الحاسم من مرحلة ماقبل الرأسمالية إلى المرحلة التالية لا يزال غامضا. وتبين هذه الدراسة أن استانبول كانت فى أواخر القرن الثامن عشر تمثل قطاع تجارة الدولة فى الامبراطورية العثمانية. إن ملاك الأرض البيرقراطيين استخدموا أساليب الإكراه التى كانت معروفة فيما قبل الرأسمالية، ومن بينها سلطة الدولة فى انتاج المحاصيل الزراعية لبيعها فى السوق العالمى. كما تحالفت هذه الطبقة من ملاك الأرض البيرقراطيين مع الأقليات التجارية. وكانت الأقليات التجارية تقوم بعمليات التسويق لهؤلاء البيرقراطيين من ملاك الأرض، كما كانت تقدم لهم خدمات أخرى. وعادة يفترض أن قطاع تجارة الدولة فى الإمبراطورية العثمانية فى مطلع القرن التاسع عشر كان أقل تطورا من التكوين المماثل له فى مصر فى الفترة من عام ١٨١٥م إلى عام ١٨٣٧. وفى الفترة السابقة لفترة الإصلاح المعروفة باسم «التنظيمات العثمانية» كان «الأعيان» العثمانيون (أعيان الأقاليم) فى استطاعتهم إسقاط السلاطين خلال تحالفهم مع العناصر المتمردة فى استانبول، واستطاعوا محاصرة عملية نقل التكنولوچيا والإصلاح عن طريق المؤسسات، وحاصروا المواقف المعتدلة الأخرى التى قد تسهم فى التطور إلى نمط إنتاج رأسمالى. أما فى مصر فهناك مركزية أقوى، كما أن المعارضة السياسية كانت أقل تنظيما كما سنرى فى الفصل السادس.

إن اندماج تركيا فى السوق العالمى شجع على بذر بذور حركة إصلاحية ما تريدية فى أصول الدين بين القادة من «علماء» استانبول. وكان هناك مراكز قوى فى أقاليم تركيا تمكنت خلال طرق القوافل من أن تخلق سياقا سياسيا نحو معارضة دينية (ترتبط فى الواقع بالشريعة). وكانت هذه المعارضة تختلف عن معارضة الطرق الصوفية الشعبية فى استانبول، والتى لم يكن اتجاهها نحو البدع بل كان نحو الممارسة الصحيحة للدين. أما الحركة التى تعرف بالطريقة المحمدية فقد بالغت فى التمسك بالطقوس مما أسرع بنهايتها خلال هذه السنوات. وخلال فترة الاصلاح المعروفة بالتنظيمات، لم تعد المراكز الإقليمية

قادرة على تحدى استانبول. وكان العطار أحد هؤلاء «الفقهاء» الذين بدأوا حياتهم العلمية فى الفقه بتفنيد معارض لإحياء هذه الحركة.

لقد كانت دمشق فى مطلع القرن التاسع عشر مركزا تجاريا فى فترة ماقبل الرأسمالية، تختلف عن كل من استانبول والقاهرة فى اعتمادها الأساسى على التجارة، تحيط بها منطقة زراعية محدودة تمدها بحاصلاتها. وقد غلب الطابع التجارى على التكوين العضوى لدمشق. كما كان اتجاهها الأيديولوچى والثقافى أقل مرونة من اتجاه كل من استانبول والقاهرة. فكانت دمشق ترمز إلى القوة الإسلامية التجارية، وكانت تدعم شكلا متطورا من الحياة الصوفية. وكانت مركزا للتعليم الصوفى، كما كانت مصدرا لإعداد الكثير من الشخصيات القيادية العثمانية. وكان ذلك هاما لمصر فى القرن الثامن عشر فى فترة الازدهار التجارى، وهى نفس الفترة التى وفد فيها مصطفى البكرى من دمشق إلى القاهرة كى يقوم بتطوير حركة الإصلاح «الخلوتية البكرية»، وهذا ما تم بحثه فى الفصل الأول.

وكانت السنوات الأولى من القرن التاسع عشر علامة أيضا على نهاية مرحلة من تاريخ دمشق. وكانت هناك ثلاثة عوامل بدأت فى تقويض مركزها التجارى: أولها تخريب طريق التجارة بفعل الحروب الوهابية الطويلة. ثانيا، الاختراق التجارى البريطانى لتجارة الهند، مما أضعف الطرف الهندى فى تجارة سلع الرفاهية التى كانت قائمة بين سوريا والهند. والعامل الأخير هو نمو مركز التجارة الفرنسية فى شرق البحر المتوسط (الليفانت)، الذى ناقشناه فى الفصل الأول. وفى عشرينات القرن التاسع عشر وجدت حركة الدفاع عن التطبيق السليم للدين مكانا لها فى دمشق مع ظهور شخصية الشيخ خالد.

وقد ألقت دراسات العطار فى دمشق فى الفترة من ١٨١٠ إلى ١٨١٥م الضوء على أزمة العقائد الصوفية فى مقابل الحركة الإصلاحية فى أصول الدين فى كل من استانبول والاقهرة. إذ سارت «الماتريدية» فى طريقها كى تكون جزءا من الكيان الفكرى فى استانبول، وربما كان ذلك بتأثير الوضعية. وعندما رحل العطار من محيط الإصلاح الخلوتى فى استانبول إلى محيط الخلوتية الصوفية فى دمشق وهى أكثر انطواءً على الداخل، اكتشف الصراعات التى فرقت أهل عصره، والتى انعكست عليهم فى شكل اتجاهات مختلفة، منذ كان فى الجماعة الدينية التى نشأ فيها.

لقد ازدهر الفكر الدينى المترابط فى القطاع التجارى المنتمى إلى مرحلة ماقبل الرأسمالية مما جعل من مدينة كدمشق مركزا هاما من مراكز الفكر. ثم نمت الرأسمالية الحديثة من خلال السوق العالمى، ومن ثم فقدت المراكز التجارية التقليدية مكانتها، ليس ذلك فحسب، بل إن الصفوة من الرأسماليين المسلمين الجدد مثل بيرقراطية ملاك الأرض فى تركيا ومصر تخلوا أيضا عن هذا النمط من التفكير بعد عام ١٨٣٧م. فالاتجاه نحو

فهم تركيبى عند تلك الصفوة حل محله اتجاه نحو تجميع توحيدى لأجزاء المجموع، التى لا يستطيعوا فهمها وذلك فى مواجهة مايشعرون نحوه بالعجز. إن أحد الصراعات الثقافية الهامة التى وقعت فى تركيا أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، وهى الصراعات التى خاضها السوريون بأسلوب على درجة عالية من المشايعه، كانت تتمركز حول القبول بالموقف «الوجودي». إن الموقف الوجودى موقف شامل مركب، وهو بدرجة أو بأخرى ينتمى إلى فكرة وحدة الوجود، أو وحدة الإنسان والطبيعة. وقد ناصرت القوى التى قاومت نمو الرأسمالية الزراعية فى تركيا هذه الفكرة. وقامت حركة الإصلاح بتدمير حركات «صوفية» معينة فى استانبول، وهى تلك التى كانت تؤيد الموقف «الوجودى»، وبهذا العمل كشفت عن الديناميكية الطبقية التى أبرزت بوضوح النقاط الغامضة حول طبيعة الله والإنسان. ولقد قامت فى دمشق حركة تعتنق نسخة معدلة من نظرية وحدة الوجود، وظلت قائمة خلال القرن التاسع عشر.

إن الطبقة البورجوازية التى انتصرت فى كل من تركيا ومصر خلال القرن التاسع عشر، حققت ذلك خلال فترات الإصلاح السريع التى كانت تقوم وتنتهى فى عهد حاكم واحد، وكانت فترات الإصلاح تلك هى فترات التحالف الفعال بين التكنوقراط الغربيين وصفوة السياسيين المحليين، والتى نجحت فى إضعاف المعارضة المحلية. وتضمنت حركة الإصلاح فى القرن التاسع عشر تغييرات واسعة فى المؤسسات. وأثر هذا بشكل مباشر على تطور الثقافة، لأن الرعاية كان يتحكم فيها واقعيا قلة من البروقراط. وكان قيام سلطة الدولة المركزية له نتائج مماثلة على التطور الثقافى، فقد ارتبط بتدهور «الحديث» باعتباره التعبير الشرعى والرسمى للعلماء المرتبطين بالدولة، فتم استبدال «الفقه بالحديث». ولم يكن هذا يعنى بالطبع توقف الفروض الدينية، أو الأنشطة الثقافية التى كانت تطبع وتميز المرحلة الأولى، إنما كان يعنى فقط أن هذه الأنشطة قد وضعت فى سياق جديد.

إن بعض أسباب هذه التحولات تنم عن نفسها. وفى حالة مصر، كسب قطاع التجارة التحكم السياسى للدولة، وبذلك اضطلع هذا القطاع بمسئوليته فى التشريع مما كان يتطلب مشاركة «الفقهاء». ومن المهم أن نلاحظ أن الطبقة المهيمنة هى التى تخلت عن دراسات «الحديث» وهو ميدان الصراع الفكرى فى الفترة السابقة وتركته للطبقة الوسطى المقهورة. واعتمدت الطبقة الحاكمة على «علم الكلام»، على الأقل فى فترة «الإصلاح». وعندما اتسمت هذه المرحلة بالتمايز الطبقى الحاد والجدل الفكرى المرير، كانت تلك فترة الذروة بالنسبة لقطاع تجارة الدولة. وكانت دراسات «الحديث» تتلاءم مع الرأسمالية التجارية. أما «علم الكلام» فكان أكثر توافقا مع هيمنة الدولة. ويمكن أن نلاحظ أيضا أن طبقة التجار تخلت عن علم أصول الدين الما تريدى إلى الطبقة المسيطرة الجديدة، بالرغم من أنها استهلت فترة سيطرتها باستخدامه ضد علم أصول الدين الأشعرى. كما تطور «علم

الماتريدى» بشكل كامل ومهد المناخ الدينى بحيث أصبح ملائما لحركة الإصلاح فى هذه الفترة. وكان «علم الكلام الماتريدى» سلاحا فعالا فى أيدى المتكلمين باسم النظام. ومن هذه الناحية فإن قطاع تجارة الدولة اختلف عن الرأسمالية الزراعية التى نهضت بعد عام ١٨٣٧م، والتى تحولت ثانية ولأسباب مختلفة تماما الى دراسات «الحديث» والنموذج المشهور لهذه التحولات فى مصر نجده فى حياة رفاعة الطهطاوى الذى كان ابنا لأحد تجار الدلتا، فقد مكانه مع تولى محمد على الحكم. ودرس الطهطاوى «الحديث» فى شبابه، ولكن عندما أصبح أحد أفراد البيرقراطية الإصلاحية الجديدة أصبح «متكلما»، كما يتضح من مقالته حول «الاجتهاد»، وكان يرى الاعتماد على الاجتهاد الذاتى فى القضايا الفقهية. وقدم رفاعه الطهطاوى عمله الدينى الرئيسى وكانت دراسته فى «الحديث» فى فترة متأخرة، وبعد تطور الرأسمالية الزراعية فى المرحلة الثالثة (بعد عام ١٨٣٧م).

لقد فرض الاعتماد على «علم الكلام الماتريدى» الحاجة الى دراسة فروع اضافية معينة مثل المنطق والبلاغة، فازدهرت هذه المجالات، هذا بالاضافة الى ان دارسى «علم الكلام الماتريدى» اكتشفوا رابطة جديدة ووثيقة بين موضوعهم والمجموعة الأساسية والتقليدية من أعمال ارسطو المعروفة فى تلك الفترة. وكانت تتكرر نقاط عديدة فى المنطق والهندسة، وكانت توجد بين هذه الدراسات أبحاث حول الاستدلال بالقياس. ولا يفسر ذلك الا تفسيرا اجتماعيا، فهو انعكاس للتناقض بين نمط الإنتاج ونمط التسويق. لقد اعتدنا النظر الى تاريخ كل ثقافة حديثة من خلال نظرة مركز السوق العالمى. ولكن مثل هذا الفهم لا يستبعد فقط التقاليد المحلية الشرقية فحسب، بل انه يقدم نظرة غير متوازنة للحكم على تطور ثقافة الغرب خارج الغرب ذاته. واذا حولنا بؤرة اهتمامنا الى مشاكل التكيف والتوافق والانجاز فى الاقاليم التى تجتاز مرحلة ما قبل الرأسمالية والتى سقطت تحت سيطرة النفوذ الغربى، التى كافحت دون ان توفق فى السيطرة على الثورة الصناعية، فإننا سوف نكتشف لماذا كان اطار المنهج التجريبى، الذى يعتبر الاطار الأساسى للفكر الغربى فى مطلع العصر الصناعى يواجه فى هذه الأقاليم بإطار آخر مما فى ذلك الوقت ليؤكد على التفكير الاستنتاجى، والاستدلال بالقياس.

إن الفترة التى درس فيها العطار فى كل من تركيا وسوريا كانت تمثل فترة استعداد للمهام التى تحمل مسئوليتها بعد عودته إلى مصر عام ١٨١٥م. وإذا كانت تركيا فى فترة ارتداد عن «الإصلاح» إلا أنه كان لا يزال هناك عدد من الأفراد والمؤسسات والتى تشمل المكتبات العامة، أتاحت الفرصة أمام العطار لدراسة العلوم العقلية. ويتضح من كتابات العطار أنه اطمأن فى النهاية إلى رعاية كان قد بحث عنها طويلا فى مصر ولم يجدها. وإن كنا لا نعرف كيف وصل إلى هذه الرعاية. وتشير مصادر رفاقه فى تركيا إلى أنه كان من بين أصدقائه بعض الشخصيات البارزة. وجمع الوفاق بين كل من العطار ومحيط

«الخلوتية» فى كل من تركيا وسوريا، فهم بالتأكيد يمثلون من حيث رؤيتهم للأمور واهتماماتهم شيئا قريبا جدا من رؤية واهتمامات العطار. إن العلاقات المتبادلة العديدة بين سوريا واستانبول، وندرة مصادر التراجم، كل ذلك جعل من الصعب أن نحدد الدوافع وراء رحيل العطار إلى دمشق عام ١٨١٠م، والشئ الواضح تماما هو طبيعة العمل الذى قام به العطار فى سوريا. وإلى حد ما، علاقة هذا العمل بدراساته المبكرة فى تركيا. وأود أن أتأمل دافعا واحدا ربما يكون قد نشأ من دراسة العلوم الطبيعية فى تركيا. فعندما قرأ شروح العصر المتأخر ومنجزات العصور المختلفة، لم ينجذب نحو العصر الكلاسيكى، رغم قراءاته الواسعة، ورغم أنه تنبه مثلا إلى أهمية حركة الترجمة فى دار الحكمة. وما استرعى انتباه العطار هو العمل فى المراصد الفلكية فى «سمرقند ومراغة» والتى قام بإنشائها بعض الشخصيات الهامة مثل ناصر الدين الطوسى[٣]. وتحقق هذا الإنجاز العظيم فى ظل عبقرية الأمة وبرعاية المذهب الشيعى. وهذا الشعور الجماعى القوى جعل من الصعوبة بمكان، استخدام مثل هذه المراجع لأغراض تعليمية، إلا بتقديم بعض التبريرات الدينية. ولجأ العطار فى الحقيقة إلى تبرير غريب لاعتماده على الطوسى. وعلى أى حال تحول العطار فى دمشق إلى قراءة ابن عربى مع متخصص، وقد تبلورت وجهة نظره فى الصوفية فى هذه المرحلة، وذلك فى حدود قدرتنا على استخدام هذا التعبير، لأن العطار احتفظ طوال حياته بموقف جوهرى مزدوج تجاه التجربة الصوفية والتى وجدها غريبة على نفسه. أما السبب الآخر فى اتجاه العطار نحو الشرق، فيرجع إلى دراساته فى المنطق «وعلم الكلام» التى بدأت فى تركيا. ومرة أخرى تركزت اهتماماته على الشراح فى عصر مابعد الكلاسيكية، أولئك الذين يستطيع أن يبحث واقعهم الموضوعى بحرية. وكان أغلب هؤلاء الشراح من الهنود. وامتدح العطار التراث العقلى الهندى مرات عديدة، وقارنه بحالة الضعف فى دراسة العلوم العقلية فى الأزهر. وكان كل هؤلاء الشراح تقريبا من «الصوفيين»، وغالبيتهم من أتباع الطريقة النقشبندية. وعندما رحل العطار إلى دمشق، وجد فيها المركز الهندى «النقشبندى» فى العالم العربى والذى اعتمد فى الأساس على «الماتريدية». أما السبب الثالث لرحيل العطار إلى دمشق فهو ببساطة، أنه رحل مع صديق وزميل سورى كان معه فى استانبول. ووجد العطار فى دمشق مكانا ملائما. وللمرة الأخيرة يجد نفسه حرا فى دراسة الشعر الأندلسى. وكتب العطار بعض قصائده فى دمشق، ولكن لسوء الحظ فقدت النسخة الوحيدة من ديوانه هناك.

استانبـول

كانت استانبول تمثل أكثر المراكز تقدما فى درجة تطورها الرأسمالى فى الشرق الأوسط فى فترة ما قبل محمد على. إن الصراع بين مصالح المدينة ومصالح الريف فى الامبراطورية العثمانية كان ينمو منذ أكثر من قرن. وكان الأعيان المحليون يصارعون ضد

الفئة العليا من البيرقراطية فى استانبول ، فكان كل طرف يحاول السيطرة على الثروة الناجمة عن التجارة. وكان توازن القوى يتأرجح طوال هذه الفترة تبعا لقيام أو سقوط الأنظمة المختلفة. كما كان نظام محمد على (١٨٠٥ - ١٨٤٨م) يمثل أفضل نموذج للسيطرة المطلقة بين دول الشرق الأوسط، لأنه استطاع فعلا أن يستأصل الفلاحين من جذورهم. أما فى تركيا فكانت فترات السيطرة نسبية. وعندما استطاع «السلطان» والفئة العليا من البيرقراطية أن يسيطروا على الحكم، كانت هناك فترات من الإصلاح، فقد منح السلطان الامتيازات التجارية للأجانب فى مواجهة التجار المحليين، كما استعان بالخبراء الأجانب كى يؤسس جيشا جديدا يستطيع به حماية الحكومة فى سياستها القائمة على محاولة تحقيق سيطرة احتكارية على الثروة التجارية. أما خلال فترات سيطرة الأعيان المحليين فكانت تزدهر «الإنكشارية» والطرق «الصوفية» الشعبية مثل «البكتاشية»، ومن ثم كانت تتراجع بنية المدينة عن العلاقات الطبقية الجديدة.

وكان القطاع التجارى فى استانبول فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر أكثر اعتمادا على أوربا من القطاع التجارى فى القاهرة فى نفس الفترة. كما أثر اتساع نشاط التجارة الأوربية بعد عصر النهضة تأثيرا عميقا على تركيا، وكان هذا التأثير أسبق فى حالة تركيا عنه فى مصر. ويمكن أن نلحظ الضغط على طوائف الحرفيين المحليين منذ القرن السابع عشر حين كان يتصاعد طلب الحرير الخام فى فرنسا وبعض البلاد الأخرى الأكثر تطورا، مما دفع الأوربيين إلى التحول نحو تركيا. وكانت الحكومة التركية تصدر الحرير الخام مما سبب ضيقا شديدا لصناعة الحرير فى تركيا. لقد واجه الحرفيون الأتراك والذين يعملون فى هذه الصناعة الأساسية منذ العصور الوسطى عجزا فى الحرير الخام، كما أجبروا على التنافس مع المنتجات الحريرية التى كانت تضارب منتجاتهم.. وكانت الحكومة العثمانية عاجزة أو بالأحرى رافضة للعمل على تحسين مستوى منتجاتها، كما أهملت السيطرة على السلع التى تصنع خارج نطاق طوائف الحرف، والتى كان يتم إنتاجها بطريقة غير مشروعة، كما كان مستواها رديئا بشكل عام، وشاعت فى القرن السابع عشر. وقد استورد الأتراك الحرفيين من المورة فى القرن الثامن عشر لتحسين نوعية الإنتاج، ولكن لم يتم اتخاذ أى إجراء لوقف تصدير الحرير الخام. كما أجبرت تركيا مؤخرا فى القرن الثامن عشر على تقديم سلسلة من التنازلات الاقتصادية التى قوضت استقلالها الاقتصادى. وكان محظورا على الأجانب الذين اكتسبوا الجنسية التركية حتى عام ١٧٧٧م أن يتاجروا مباشرة مع الفرنسيين الذين يمثلون بيوت مارسيليا التجارية فى تركيا. ثم رفع هذا الحظر العام ١٧٧٧م(٤). وزاد ذلك من نفوذ قطاع التجارة الأجنبى والتابعين له من التجار المحليين، على حساب مصالح التجارة المحلية. وقد حاولت الحكومة التركية عام ١٨٠٦م أن تفرض حصة للتصدير من الحرير الخام على مدينة «بورصة» ولكن

الوقت كان متأخرا جدا لإنقاذ أوضاع الحرفيين. وفى عام ١٨٣٨م جاءت الاتفاقية الأنجلو عثمانية لتخفض الضريبة على الواردات بينما احتفظت بالمستوى المرتفع للضريبة على الصادرات(٥) ووصف اوبيسينى M. A. Ubicini فى رحلته الشهيرة وبطريقة عفوية انهيار الاقتصاد المحلى للمدينة، ورصد الهبوط فى عدد الأنوال فى الأناضول وسوريا والعراق، من أواخر القرن الثامن عشر وحتى أربعينات القرن التاسع عشر. كما حدث انهيار مماثل فى انتاج سلع حرفية أخرى(٦).

وتمت تحولات مماثلة فى المستويات العليا من البيرقراطية تزامنت مع تدهور الاقتصاد الحرفى (التدهور الذى ظهر خلال القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر). وكانت هذه التحولات تعكس الثروة الجديدة والقوة التى اكتسبتها الفئة العليا من البيرقراطية، فظهرت العلاقات الطبقية، وحل الاقتصاد الفردى محل اقتصاد الطوائف. واذا كان العلماء يمثلون وحدة متماسكة حتى منتصف القرن الثامن عشر، فإن هذه الظاهرة قد أفسحت الطريق بسرعة فى النصف الثانى من القرن أمام علاقات الرعاية والتبعية، كما ظهر حاجز ضخم بين أقلية من رجال الدين البيرقراطيين الرسميين الأثرياء (الملالى) وبين بقية «العلماء» الأتراك. لقد تدخل السلطان باصدار عدد من الفرمانات التى يأمر فيها القاضى أن يطبق «الشريعة» وأن يكف عن بيع الأحكام القانونية لمن يدفع أكثر(٧).

شهدت السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، خلال حكم سليم الثالث عملية إجهاض لفترة أخرى من الإصلاح فى تركيا. واتسعت على نحو مميز الفجوة بين الأغنياء والفقراء، كما ضعفت وتشوهت المؤسسات الشعبية مثل «الإنكشارية والبكتاشية» فى نفس الفترة. وأطاح تحالف من القوى الشعبية من الإنكشارية وعدد ضخم من «العلماء» بسليم الثالث عام ١٨٠٧م. والأسباب التى يُرجعون اليها هبة ١٨٠٧م.تشتمل بشكل واضح معاناة الشعب تحت ضغط ارتفاع الأسعار، وكذلك الهبات فى الأقاليم الأخرى من الإمبراطورية(٨). وهناك دراسة لسياسات سليم الثالث فى كتاب أوحى به أحد القادة الدينيين والمتحدثين الرسميين باسم الدولة، وهو «المفتى دورى زاده». وقد أثنى فى هذا الكتاب الذى يحتوى على مجموعة من الفتاوى، على السلطان ويكشف أن النظام انشغل تماما بمصالح ملاك الأرض والتجار الأجانب. وفى الواقع ظلت التجارة غير منظمة، وكان ذلك عصر «دعه يعمل»(٩).

وعندما استأنفت طبقة ملاك الأرض حركة الإصلاح فى عشرينات القرن التاسع عشر، طفت على السطح مرة أخرى اتجاهات أواخر القرن الثامن عشر. كما قضى على فرق الإنكشارية عام ١٨٢٦م، وبذلك انفتح الطريق أمام الطرق «الصوفية السنية» والتى كان أعضاؤها من البارزين فى الطبقة الحاكمة، فعملوا على مصادرة ثروة «البكتاشية» كما أعدموا البعض الآخر. وقدر أحد الكتاب عدد من قتل من البكتاشية، بعد التخلص من

الإنكشارية بنحو سبعين ألفاً، كما قضى على عدد كبير من «التكايا» وتم تحويل قدر كبير من ثروة «البكتاشية» إلى «النقشبندية والخلوتية»، وهم يمثلون الصفوة من الطرق «الصوفية». وظل الوضع كذلك حتى خمسينات القرن التاسع عشر، حين ظهر تنظيم محافظ للطريقة «البكتاشية» وبدأ في النشاط(١٠).

ثم انعكس فورا تغير موازين القوى على المعاهدة الانجليزية العثمانية ١٨٣٨م ، وأصاب الضعف الشديد التجار والحرفيين المحليين بسبب المنافسة غير المتكافئة مع الصناعة الأوربية، كما أصاب الضعف أيضا الإنكشارية خلال الحروب ضد روسيا. وتخلص النظام من سبعين ألف من الحرفيين، كما بلغ درجة من القوة بحيث كان يتجاهل أية احتجاجات. وشهد عام ١٨٢٦ القضاء على الانكشارية ومذبحة «البكتاشية» وكان ذلك يمثل بحق نقطة تحول لم تتكرر مطلقا، باستثناء فترة مابعد الحرب العالمية الأولى حين أصبح توازن القوى فى تركيا فى موضع شك دائم.

وقبل أن نشرع فى دراسة المؤسسات الثقافية والقيادات الفكرية وقت أن كان «العطار» يدرس فى تركيا، سوف نتابع بتحليل اقتصادى اجتماعى ذلك التكوين الذى كان يتميز بقطاع تجارى كبير ومناسب، بالمقارنة بالقطاع التجارى فى استانبول أو القاهرة، إنها دمشق التى تتميز بوجود منطقة زراعية خلفية ومحدودة، وذات الهوية الطائفية الأشد تماسكا مما عليه الحال فى القاهرة أو استانبول.

دمشـــق

تضافرت جيمع العوامل التى ذكرناها سابقا لتقويض المركز التجارى لمدينة دمشق، لكن هذه العوامل أدت دورها بأسلوب أطال من وجود الهوية الطائفية بمفهوم العصور الوسطى. ويرجع ذلك إلى أن الأخطار التى تعرضت لها مدينة دمشق كانت كلها خارجية، (الحروب الوهابية، والنشاط التجارى البريطانى فى الهند، ونمو التجارة الفرنسية فى المشرق) وأن مقاومتها كانت ضد خصوم عرفهم أهل دمشق واعتادوا عليهم. كما تعرضت أرزاق الحرفيين والتجار للخطر بسبب هذه التطورات.

وكان الوجود الفرنسى فى سوريا فى القرن الثامن عشر ملفتا للنظر فى حلب فقط حيث كان هناك جماعة التجار الأوربيين الذين كانوا يعيشون فى عزلة نسبية(١١). وكانت جماعة السوريين المسيحيين التى تتمتع بالحماية «البرآتلى» هى التى تقوم بالكثير من أعمالهم، كما ذُكر فى الفصل الأول. وقد كوفىء هؤلاء السوريون المسيحيون بمنحهم ضمانات الحماية من خلال الامتيازات الأجنبية. ومنذ منتصف القرن الثامن عشر زادت أهمية السوريين المسيحيين، وفى الحقيقة سيطروا على التجارة الساحلية الهامة بين مصر وسوريا(١٢). ولما نجحوا فى ذلك، كفّ السوريون المسلمون أيديهم عن تلك التجارة، بعدما كانوا يهيمنون فى أواخر القرن الثامن عشر على «الوكالات» أو مراكز تجارة الجملة

وهى وكالات «الحمزاوى والتفاح وجنيه»، إلا أن أشهر أسماء التجار فى تلك الفترة مثل فرعون وحنافا خر كانوا من المسيحيين.(١٣)

وانتقل الآن إلى ميدان آخر للمواجهة، ونقصد بذلك الحملة الوهابية. فكان قيام «الوهابيين» كتهديد للتجارة السورية من أهم الأحداث فى أواخر القرن الثامن عشر. إذ أغار العرب الوهابيون على سوريا عام ١٧٩٣م، كما نجحوا فى تلك السنة فى اكتساح مدن الحدود مثل دومة الجندل ووادى الصواب(١٤). وأغار حاجيلان بن حَمَد أمير القصيم(١٥) على «وادى الشرارات» بأرض الشام واستولى على الكثير من ثروة هذا الإقليم سنه١٧٩٧م / ١٢١٢هـ. وكان لهذا الحدث تأثيره فى إقناع عدد من البدو السوريين بالانضمام إلى جانبه. وبالرغم من الصمت المطبق من جانب المصادر الدمشقية فهناك فى مناسبة تأبين أحد الكتاب والذى مات ١٨٠٣م / ١٢١٨هـ إشارة عابرة إلى رحيل قافلة من حلب إلى عاصمة الوهابيين لتدفع الجزية. وهذا يشير إلى أن بعض الأجزاء من سوريا وقعت على الأقل تحت تأثير السيطرة الوهابية فى تسعينات القرن الثامن عشر.(١٦) وبحلول عام ١٨٠٠م. أوقفت رحلات الحج من استانبول وسوريا، وكان لهذا الحدث أصداء واسعة فى الأوساط التجارية، وإن كنا فى حاجة إلى مزيد من المعلومات الدقيقة عن الاقتصاد الريفى، مما يساعد على فهم أهمية هذا الحدث ومغزاه. وعلاوة على ذلك فإن الغارات الوهابية على «حوران وجبل الشيخ» كانت لا تقاوم من الناحية الفعلية. وفى الحقيقة فإن انقسام السوريين على أنفسهم لم يمكنهم من القيام بعمل فعال ردا على غارات «الوهابيين». وكان الوهابيون مصلحين يهدفون فى استراتيچيتهم السياسية والعسكرية إلى دق إسفين بين أثرياء التجار فى المدن (والنظم التى كانت تتولى الدفاع عنهم) وبين الفقراء. لقد قام الوهابيون بتوجيه الغزوات نحو سوريا كما سوف نرى، كما هاجموا الصفوة من التجار فى مصر باعتبارهم يمثلون الفساد والتحلل. إلا أنه تم قمع الوهابيين عسكريا وفشلوا على الأقل فى زعزعة النظام الحاكم فى دمشق من الداخل.

ومن الغريب أن السبب الأساسي للحملة الوهابية كيفته نفس العوامل الاقتصادية التى كان لها تأثيرها العميق على دمشق. وكما أوضحنا فى الفصل الأول فإن تجارة التوابل الهندية والتى تشتمل أيضا على النيلة والغزل، كانت قد انكمشت بشكل واضح خلال النصف الثانى من القرن الثامن عشر، عندما بدأ البريطانيون يسيطرون على الاقتصاد الهندى(١٧). إن تدهور تجارة البحر الأحمر قد أفقر «شريف مكة». وعندما أعوزه المال لأنه اعتاد تقليديا على أن يرشو القبائل ويشترى خدماتها، كان الوهابيون فى نفس الوقت قد ظهروا للوجود فى تلك المنطقة الخلفية عندما أخذ اقتصادها بدوره فى الانهيار. وكان لانهيار التجارة الهندية مع العالم العربى، والتى درسها داس جوبتا، آثاراً مُذهلة على الصفوة من التجار السوريين.

ومن زاوية تقييم التجارة الهندية نكتشف أن أحد الرحالة وصفها فى ثلاثينات القرن التاسع عشر بأنها كانت فى حالة من الانهيار، لدرجة أن مدينة حلب اضطلعت فى النهاية بصناعة الحرير وتصنيع الذهب، حيث أن الهند لم تعد مصدرا يعتمد عليه لهذه الموارد. وكيفما كان الأمر، فقد انخفض عدد الحرفيين السوريين الذين ارتبطوا بهذه المهنة فى السنوات الأخيرة بحيث أصبح لا يزيد عن الألف أى ٢٠٪ عشرون فى المائة من عددهم سابقا(١٨).

وبعد أن أوضحنا الفرق فى الإطار الاجتماعى الاقتصادى، فلم يعد مفاجئا لنا أن نجد «الصوفيين» من أصحاب الاتجاهات الإصلاحية، والذين يعيشون فى المراكز الخاصة بهم، كانت لهم توجهاتهم المختلفة تماما. لقد كان أتباع الطريقة «النقشبندية والخلوتية» فى استانبول يُوَجهون نحو العلوم والتاريخ وخدمة الحكومة. ويستطيع الباحث أن يجد فى كتابات هؤلاء الصوفيين خلال القرن الثامن عشر عددا من المحاولات كى يضعوا النتائج التى توصلت إليها أبحاث العلوم الوضعية فى غرب أوربا فى إطار متكامل، إلا أن أتباع هاتين الطريقتين فى دمشق، لم يواجهوا هذه المشاكل حتى فى مطلع القرن التاسع عشر. أما فى دمشق فكان الفكر المنظوم ينال حظه من التقدير مثل كتابات ابن العربى، بينما كان ابن العربى قد فقد جاذبيته منذ وقت طويل لدى الطبقة العليا من «الصوفيين» فى استانبول. وكان «الصوفيون» فى استانبول يدرسون العلوم المدرسية، بينما كانوا فى دمشق يكتبون التجارب الصوفية، حيث كانت هناك صور عديدة من إنكار الذات وبشكل صارم. ورغم كل هذا، فقد كانت دمشق بمثابة البيئة الأدبية الأكثر تحررا.

وهناك نقطة هامة جديرة بالملاحظة، وهى الارتباط بين دمشق واستانبول فى تلك الفترة التى ندرسها. فكثير من أهل دمشق رحلوا إلى استانبول وأصبحوا أطباء، منهم من استقر بها، ومنهم من عاد إلى الأقاليم العربية. كما أن هناك كتابات عن عدد من الأتراك الذين وفدوا إلى دمشق للدراسة، والذين اختاروا أن يدفنوا فى ضريح «ابن عربى»، كما فعل أحد الموظفين(١٩).

العطار فى تركيا: ١٨٠٢ - ١٨١٠م

إن الجهد الذى بذلته هنا لعرض العلاقة بين دمشق ودراسة «الصوفية»، وبين استانبول والعلوم العقلية، وأهمية الرحلات، وأهمية «الطرق الصوفية» الرئيسية فى مؤازرة الإصلاح الفكرى، هذا الجهد يساعد على تفسير رحلات «الشيوخ» مثل رحلات حسن العطار وليس من المبالغة فى شىء أن نؤكد على أن تطور الثقافة المحلية كان ينسب بشكل واضح إلى «الطرق الصوفية». ويبدو ذلك للباحث من خلال نظرة سريعة إلى عدد الكتاب والشعراء الذين ارتبطوا بهذه الطرق، أو من خلال تفكير هؤلاء الذين كانوا من المؤيدين

لإصلاحات سليم الثالث، أو محمود الثانى، أو محمد على. لقد استمر المناخ الفكرى الذى خلقته «الطرق الصوفية» بحيويته العظيمة حتى نهاية القرن الثامن عشر والسنوات الأولى من القرن التاسع عشر، وهى فترة ماقبل عصر الصناعة، الذى قضى تماما على الحرفيين التقليديين وعلى تجارة الأقاليم التى كانت تدعم الطرق الصوفية.

لقد قضى العطار ثمانى سنوات فى بداية القرن التاسع عشر (١٨٠٢ - ١٨١٠م) فى تركيا حيث كان يدرس العلوم العقلية، كما أمضى خمس سنوات فى دمشق، قضاها ولو جزئيا على الأقل فى دراسة «ابن العربى». ونحاول هنا إعادة ترتيب هذه السنوات. وأصبح العطار قدوة، كما كان موضع التركيز والاهتمام. إن مراجع هذه الفترة عن حياة العطار، أى قبل عودته إلى مصر عام ١٨١٥ نادرة، والأسوأ من ذلك أنها متضاربة. والتخطيط التالى للرحلة يبدو هو الأكثر احتمالا. فعندما رحل العطار من دمياط عام ١٨٠٢م توجه إلى استانبول مباشرة حيث شُغل بمواصلة كتابة مؤلفه فى «علم الهندسة» (الهندسة التقليدية كما تضمن الكتاب مقالات فى علم الفلك والهندسة التطبيقية). ومن المعروف أن العطار كان فى استانبول عام ١٨٠٤م(٢٠). وكتب حسن العطار نفسه أنه عندما غادر استانبول توجه إلى الإسكندرونة وهى مدينة على الساحل التركى(٢١). وكتابات حسن العطار فى الإسكندرونة تسمح لنا أن نحدد هذه الزيارة بدقة وبوضوح فى الفترة من ١٨٠٦ - ١٨٠٧م، وهى نفس الفترة التى أنجز فيها كتابا فى النحو(٢٢). وفى مكان آخرمن نفس الكتاب أشار العطار إلى رحيله من الإسكندرونة عام ١٨٠٧م إلى ساحل البحر الأسود، كما زار أزمير، حيث التزم بجدية بدراسة الطب(٢٣).

وكان من المنطقى أن رغبة العطار فى دراسة الطب تدفعه إلى العودة إلى استانبول (أوضاحيتها سكوتارى). وكانت سنه١٨٠٨م تقريبا هى السنة التى ظهر فيها أول كتاب للعطار فى الطب، وكان فى علم التشريح. ورغم أنه لم تثبت هذه الحقيقة عن طريق كتاب العطار نفسه، إلا أن هناك إشارات عديدة غير مباشرة تكفى للإقناع. هناك أولا تلميذه محمد العطار الذى درس الطب فى استانبول. أما الدليل الثانى فهو العطار نفسه الذى أشار فى كتابه الأساسى فى الطب إلى اهتمامه بعمل الأطباء الأوربيين بالمستشفيات المنتشرة فى استانبول وضواحيها. ويقودنا هذا إلى أن نختم بحثنا بأن العطار كان فى الفترة من ١٨٠٨ إلى ١٨١٠م فى منطقة استانبول حيث يدرس الطب. وقد كتب عن هذه الفترة فيما بعد، عندما كان يعلم الطب فى دمشق. ومن بين أعماله الأخرى (المفقودة) «التحفة»، ومن المنطقى أن يكون العطار كتب عمله هذا بين عامى ١٨٠٣، ١٨٠٦م. إن نجاح هذا الكتاب، والذى كان يفاخر به لعدة سنوات فيما بعد، سهل له الحصول على وظيفة فى الإسكندرونة، كما أنه من المحتمل أيضا أن يكون هذا الكتاب قد سهل له الموقف حين

أراد دراسة الطب. وفى عام ١٨١٠م (لا يوجد شك حول هذا التاريخ) غادر حسن العطار تركيا إلى دمشق. (أنظر ملحق٢).

زملاء العطار فى تركيا:

تعرف العطار فى استانبول على العديد من قادة الفكر فى تلك الفترة. وعندما وصل إلى استانبول، أو بعد ذلك بقليل، أعلنت الجماعة التى تعرف إليها معارضتها الشديدة للسلطان سليم، بل لقد عاونوا على إسقاطه. كما دخل العطار محيطا آخر من العلاقات، حيث تعرف إلى بعض الأوربيين، حدث ذلك عندما كان يقيم بمنزل «الحكيمباشى» ويدرس الطب. كيف التقى حسن العطار بهؤلاء الناس، وكيف تكيف بسهولة فى موقفه الجديد، كل ذلك مجهول لنا، ولم نعثر على إجابات لهذه التساؤلات. ونحن نعلم أنه درس التركية عندما كان هناك ولكن إلى أى حد تقدم فى دراسته، نحن لا نعلم ذلك أيضا. ولقد وجدنا فى أحد أعمال العطار إطراء لكتاب تركى فى النحو(٢٤).

وهناك أحد الأتراك المشهورين عرف كتابات «الطريقة الوفائية» فى مصر، ومن المحتمل على الأقل أن يكون قد عرف العطار، فوجدنا بين أعماله ترجمة ظهر فيها بعض أعمال العطار. وهذا التركى البارز هو الملا أحمد قاسم افندى (١٧٥٥م - ١٨١٩/ ١١٦٩ - ١٢٣٥هـ) وهو معروف بأنه كاتب ومترجم، فترجم قاموس الزبيدى «ترجمة القاموس للفيروز ابادى»، ونُشر فى تركيا. وكتب مؤلفاته بالعربية، كما كتب أيضا فى التاريخ العثمانى. وفى عام ١٨١٠م/١٢٢٥هـ أنجز ترجمة كتاب الجبرتى «مظهر التقديس بخروج دولة الفرنسيس»، والذى يتضمن بعض المختارات التى كتبها العطار، وأشرت إلى ذلك من قبل. كما أرخ أحمد قاسم للفترة التى عاشها من التاريخ العثمانى بطريقة الحوليات. ونستطيع أن نتبين من خلال كتاباته تعاطفه مع محمد عطا الله (توفى عام ١٨١١م / ١٢٢٦هـ) ومن المؤكد أنه كان للعطار علاقة بمحمد عطا الله(٢٥). إن انجذاب العطار إلى هذه المجموعة أمر مفهوم على أسس عديدة. فلم يكن العطار أو مجموعة أصدقائه معارضين للإصلاح (العكس هو الصحيح بالتأكيد)، ولكنهم كانوا يعارضون التنازل عن السلطة الحقيقية للأجانب كما كانوا يعارضون والخروج على تقاليد الاصلاح الوطنية التى أجازها سليم(٢٦). وحيث أننا نعرف كل شىء عن حياة العطار فى الفترة الأخيرة من حياته فى مصر، فإننا نستطيع أن نؤكد أنه كان يناضل من أجل نفس المبادىء التى تبناها عندما كان فى خدمة محمد على. ولاشك أن ارتباطه برجال الدين الرسميين فى استانبول قد تم خلال إقامته الأولى فيها عندما كان يدرس ويكتب فى أصول الدين(٢٧). لقد أوضح العطار أنه عندما كان يدرس الطب فى استانبول أقام عند الحكيمباشى. ويبدو بشكل واضح أن ذلك كان خلال إقامته الثانية فى استانبول(٢٨).

وكما ذكر العطار فقد حاول دراسة الطب فى شبابه، إلا أن ذلك لم يكن ميسرا له فى مصر. ومن بين أعماله المبكرة فى استانبول كتاب، اعتمد أساسا فى كتابته على «ابن سينا»، وقد كتب عمله هذا بعد رحيله من مصر. وكان هذا الكتاب دراسة في علم التشريح، وأتمه عام ١٨٠٣م / ١٢٢٣هـ، وتولى فيما بعد تلميذه وصديقه محمد العطار كتابة حاشية على هذا الكتاب(٢٩). وبعد هذا الكتاب أخذ العطار فى دراسة مستوى متقدم من الطب الأوربى، وبعض التراث الطبى فى الإسلام. ثم تجرأ العطار بعد ذلك ونقد «ابن سينا». وأشار إلى هذا التحول فى عمله الرئيسى فى الطب عام ١٨١٤، والذى تضمن أيضا بعض التجارب خلال دراسته الطب فى استانبول.

يشير العطار إلى أن الإنسان توصل إلى أن جسده إنما يتكون من أنسجة وأعصاب وأشياء أخرى، وأنه عرف ذلك كله من خلال التشريح أي من خلال تقطيع هذا الجسد إلى قطع وكأن الإنسان يفحص قطعا من اللحم. ويذكر العطار أن التشريح كان يمارس فى أيامه فى البلاد الأوربية. فعندما كان فى استانبول سأل عنه بعض الأطباء الأوربيين الذين أجابوه بأنه فى بلادهم توجد غرفة تسمى «غرفة التشريح» [تشريحخانة] وأن الأطباء يذهبون إلى هذه الغرفة حيث يلتقون بطلبتهم ويحضرون جثة شخص مات حديثا فى نفس اليوم، دون النظر إلى هويته وهل هو شهير أم غير شهير، كما لا يحاولون معرفة أسباب الوفاة، ثم يشرحون جسده جزءا جزءا مستخدمين بعض الأدوات المخصصة لهذا العمل. ثم يتناول الطلبة هذه الأجزاء ليمارسوا دراساتهم، البعض يأخذ الرأس، وآخرون اليد، والبعض الآخر يأخذ البطن وهكذا، وبهذه الطريقة يتقدم الطلبة خلال تدريبهم. ويذكر العطار أن الكثيرين من الأطباء الأوربيين والأتراك واصلوا هذا التقليد، وكان لديهم أشخاص مهرة [ربما كانوا مساعدين] درسوا ما رأوه بأعينهم من بنية جسم الإنسان. وكان لدى بعض الأطباء المسلمين بعض المساعدين المهرة فى مدرسة الطب فى استانبول، حيث يتبقى بالمدرسة [بعد ممارسة التشريح] بعض الأوردة والعظام وبعض الأجزاء من مخلفات الجثث والتى تحفظ بمكان ما بالمدرسة، وكان يقوم بفحصها بعض هؤلاء المهرة المؤهلين لهذا العمل. ويسجل العطار أنه عندما كان يأخذ فى قراءة كتب الطب فى تلك المدرسة فى بعض الأوقات كان يحاول أن يستبعد أحاسيس الألم والتأثر عند النظر إلى هذه الأجزاء من جسم الإنسان.

وينقل العطار عن القرشى أنه قال فى حاشيته على كتاب «القانون» بأن تشريح العظام والمفاصل والأجزاء التالية لها فى أجساد الموتى متجاهلين سبب الموت، تعتبر من الأمور السهلة والشائعة.

ويذكر العطار أن الأنطاكى قال أنه تبعا لما كتبه ابن سينا فإن آخر ما وصل اليه البحث فى علم التشريح كان من خلال قراءة النتائج العلمية الدقيقة التى توصل إليها شخص ماهر ذو معرفة دقيقة بهذا العلم. ويقصد ابن سينا من ذلك أن أهمية التشريح تكمن فى «الاستدلالات» التى يصل اليها إنسان ماهر يعرف كل شىء جيدا. ومهما يكن من أمر فمن المعروف أن التشريح يبدأ بملاحظة الأشياء الغريبة عن الملوك والممالك ومعرفة الأسرار الإلهية، والتشريح علم لا يمكن متابعته بجدية إلا بالنظر والمشاهدة، وما يعرفه الإنسان بالأدلة المنطقية غير مجد وغير كاف. ويستطرد العطار قائلا بأن العصر الذى عاش فيه كان لا يتقبل متابعة (المنهج التجريبى) إذ كان ينظر إلى هذا المنهج باعتباره يتعارض مع الشريعة، وأنه عقبة فى طريق الإيمان. وعقبة فى طريق رحمة الله ومحبته التى تعيش فى قلوب المؤمنين.

ولهذا السبب كان العطار يرى وجود علمين، أولهما الدراسة الدقيقة التى تتعلق بعجائب الخلق، وهذه تفضى إلى مزيد من اليقين، والعلم الآخر يفضى إلى الإيمان بقدرة الله. وهذان المجالان هما «علم الهيئة وعلم التشريح» [الفلك والتشريح التجريبى] ولهما تأثير على عقل الإنسان. إلا أن هذه الدقة فى معارف هذه العلوم خافية على الجماهير. ويختم العطار بأن هذا هو السبب فى أن الغالبية من المشهورين فى أيامه كانوا غير متأثرين إطلاقا بهذين الميدانين من ميادين العلم، وأن هذه المجالات لا يطرقها إلا عدد قليل من الناس أنقذوا البشرية من الجهل بهذه العلوم(٣٠).

وهناك حواش إضافية حول علاقات العطار بالأوربيين عموما خصوصا الأطباء منهم، وظهرت هذه الحواشى فى نفس عمل العطار، مما أتاح لنا ولو فرصة ضئيلة لنعرف عن طريقها كيف التقى العطار بالأوربيين أثناء إقامته فى استانبول. وذكر العطار أنه أقام مع «الحكيمباشى» عندما كان فى استانبول وأنه قضى وقتا ممتعا معه. ودرس الطب عليه وحقق تقدما معقولا فى هذه الدراسة. ومن بين الأعمال التى قرأها مع «الحكيمباشى» «موجز القانون لابن النفيس» وهو اختصار للعمل الأساسى« لابن سينا». كما قرأ حاشية أدبية عن ابن سينا(٣١). وفى موضع آخر من الكتاب بحث العطار صعوبة الوصول إلى النتائج الطبية النهائية الواضحة عن طريق النبض. ثم عاد ثانية إلى الأطباء الأجانب، وكتب يقول أنه عندما كان فى استانبول كان الأطباء من مختلف الجنسيات يجتمعون عادة حيث كان يقيم فى منزل «الحكيمباشى» [دار رئيس الأطباء] ويذكر العطار أنه اعتاد على سؤالهم عن النبض ولكن لم يجد طبيبا واحدا واثقا من معلوماته عنه رغم أن بعضهم كان من الأطباء المتمكنين، وقد أفادوا العطار بأن التمكن من المعلومات حول النبض ليس معروفا سوى لأفراد معدودين جدا من أطباء أوربا(٣٢). وحاز أحد رؤساء الأطباء والذى يطلق عليه «الحكيمباشى» واسمه «محمد عطا الله» شهرة واسعة فى ذلك الوقت من خلال

شهرة ابنه الشيخ شانى زادة إذ أرسله والده إلى ايطاليا لدراسة الطب. وعند عودته كتب أول مرجع حديث فى علم التشريح بالتركية. ولا يمكن الجزم بأن هذا «الحكيمباشى» هو الذى عرفه العطار، وإن كان ذلك يبدو محتملا(٣٣).

العطار فى سوريا ١٨١٠ - ١٨١٥م

وصل العطار إلى دمشق عام ١٨١٠م / ١٢٢٥ هـ وأقام مؤقتا فى «المدرسة البادرائية» وهى إحدى المدارس «الحنفية»، وكانت مدرسة منظمة جيدا، كما أتاحت له فى نفس الوقت مكانا هادئا منعزلا(٣٤). واستقر العطار شهرا بالكاد بهذه المدرسة. وكان خلال هذا الشهر يكتب كتابا حول «أدب البحث» (الجدل). ثم واتته الفرصة لزيارة بيت المقدس. ويقول العطار أنه بعد عودته من تركيا إلى دمشق كان قد بدأ فى كتابة (أحد كتبه) حتى ربيع الآخر عام ١٢٢٥هـ (مايو ١٨١٠م) حين كان قد وصل إلى فصل عنوانه «تقسيم» فواتته الفرصة لزيارة «بيت المقدس»، فترك ماكان قد كتبه فى دمشق وزار بيت المقدس فى السادس عشر من شعبان عام ١٢٢٥هـ (١٦ سبتمبر ١٨١٠م) ثم تجول فى هذه المنطقة عائدا إلى دمشق فى ربيع الآخر عام ١٢٢٦هـ (مايو ١٨١١م). ثم أخذ فى استكمال كتابه بنشاط واهن وكسل متزايد حتى أنجزه فى الرابع والعشرين من شعبان (١٣ سبتمبر ١٨١١م)(٣٥). لقد ذهب العطار فى رحلته هذه مع بعض السوريين الذين امتطوا خيولهم، وتقدموا أولا نحو «معان» ثم «الخليل» حيث قضى العطار عشرة أيام وتقدموا نحو بيت المقدس، حيث مكث العطار مع «نقيب الأشراف السيد عمر افندى»(٣٦).

ومن المحتمل أنه عند عودة العطار إلى المدرسة البادرائية يكون قد تم اللقاء العارض مع «الشيخ محمد المسيرى». الذى كان صديقا له وأقام معه فى نفس المدرسة نحو شهرين كان أثناءها مصدر سرور عظيم له. ولما كانت إقامة العطار بالمدرسة عام ١٨١٠م تقدر بمدة لا تزيد عن الشهر، فيكون هذا اللقاء العارض قد تم فى فترة بين عامى ١٨١١، ١٨١٥. وكان الشيخ محمد المسيرى أحد «العلماء» المصريين القلائل الذين كانت تربطهم علاقات فكرية بالفرنسيين خلال احتلال نابليون للبلاد. وكتب الشيخ محمد المسيرى إلى نابليون خطابا يصف فيه كنوز مصر (قال عنها أنها تفوق المسك والعنبر)، وجدير بالذكر أنه كان يقصد الآثار القديمة التى ترجع إلى العصور الفرعونية. وحث الشيخ المسيرى نابليون كى يصدر قانونا يوقف عمليات النهب لهذه الآثار، وهذا مافعله نابليون. كما أعد نابليون لقاء مع الشيخ محمد المسيرى لبحث المسائل الدينية التى تتعلق بالاحتفال بالمولد النبوى. وكان الشيخ محمد المسيرى أحد أهم «الشيوخ» بمدينة الإسكندرية، ولم يكن لهذه الاتصالات بالفرنسيين أى أثر فى تشويه سمعة الشيخ. وفى الحقيقة لعب الشيخ محمد المسيرى دورا نشطا عند الغزو البريطانى للإسكندرية(٣٧).

وبعد أن رحل المسيرى من «المدرسة» أرسل «بقصيدة» من بيروت يمدح فيها دمشق «وعلماءها» وتجارها الذين أقام بينهم. ولم تحظ القصيدة فى جزء منها بقبول علماء المدرسة الباذرائية بسبب صياغتها وقافيتها، كما سببت سخط العلماء(٣٨). ولو توصلنا إلى هذه القصيدة الآن لكانت علامة على طريق التطور العقلانى لهؤلاء المصريين، الذين فعلوا مثل «الدسوقى أو بربير» (هو الشيخ أحمد أبو العباس شهاب الدين البربير الشافعى البيروتى ولد بدمياط عام ١١٦٠هـ - المترجم)، والذين ذهبوا إلى دمشق ثائرين على الثقافة المصرية كما عرفوها فى عصرهم.

وهناك أخبار أخرى من سيرة العطار وردت فى آخر ماكتبه أثناء وجوده فى دمشق (حاشيته على الأنطاكى)، وتشير هذه الحاشية إلى أنه مكث فى المدرسة حتى غادرها إلى الحجاز ١٨١٣م/١٢٢٨هـ أو بعد ذلك بقليل، ثم أدى فريضة «الحج» فى طريق عودته إلى مصر.

وكان للعطار فى سوريا طالبان رئيسيان، بالرغم من أن الذين درسوا عليه كثيرون بلاشك.. وكان محمد العطار أكثر الإثنين إخلاصا (محمد بن حسين الحنفى الذى مات عام ١٨٢٧م/١٢٤٣هـ) لقد عرف محمد العطار أستاذه حسن العطار فى استانبول، كما التقى به أيضا فى دمشق. وأشار محمد العطار فى الحاشية التى كتبها على دراسة أستاذه فى علم التشريح إلى شذرات من سيرة أستاذه حسن العطار وذكرناها سابقا. وفى هذه السيرة أشار محمد العطار إلى أن أستاذه هو الذى طلب منه كتابة هذه الحاشية، وقد كتب حسن العطار فيما بعد فى دمشق شرحا للمتن الذى كتبه هو سابقا. ودرس محمد العطار العلوم الطبيعية والطب فى استانبول، كما فعل أستاذه حسن العطار. وساعد حسن العطار تلميذه فى كتابة حاشية على متن فى الطب. كما ساعد محمد العطار أستاذه فى كتابة وتدريس «أداب البحث»، كما أعاره العديد من الكتب حتى تساعده على فهم متن «الولادية». وكانت شهرة محمد العطار الأساسية فى العلوم الطبيعية، كما سوف نشرح ذلك فى الفصل الثامن. وقد ذاع صيت طالب واحد من تلامذة محمد العطار فى العلوم الطبيعية هو «عبد الله افندى الأسطوانى» والمعروف أيضا بالفلكى. (توفى عام ١٨٤٥م/ ١٢٦٢هـ)(٣٩).

وإذا كان محمد العطار درس الطب والعلوم، فقد درس حسن البيطار «النقشبندى»، وهو التلميذ الثانى الرئيسى لحسن العطار (توفى حسن البيطار عام ١٨٦٥م/١٢٨٢هـ) «الفقه» والعلوم الشرعية. وكان حسن العطار بمثابة الأب والمرشد الروحى لحسن البيطار. ومنحه الكثير من وقته كما علمه «الحديث». وعندما كان حسن العطار بعيدا عن مصر، كتب عمله الوحيد فى الحديث (لم يعثر عليه) وهو «حاشية النخبة فى علوم الحديث».

واستخلصه حسن العطار من الإمام ابن الصلاح (ربما من المقدمة). لقد علمه حسن العطار «الفقه» أيضا فأبدى فيه تقدما سريعا، بحيث كانت تعرض عليه الكثير من الوظائف العامة قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره. وكان للبيطار مثل العطار، علاقات هامة فى استانبول. كما كان فى السنوات الأخيرة صديقا «لشيخ الإسلام» عارف حكمت بك الذى شاركه الاهتمام «بالحديث والتفسير». وربما لم يكن صدفة أن «شيخ الإسلام» هذا كان تلميذا لحسن العطار فى مصر خلال عشرينات القرن التاسع عشر، عندما كان هو القاضى العثمانى بمصر. وكان للبيطار أيضا تلاميذه فى «الفقه» ومن بينهم أحد «الصوفية الشاذلية» واسمه سعيد الخالدى والذى رحل إلى أذربيجان(٤٠). (توفى عام ١٨٧٧م/١٢٩٤هـ).

وقرر العطار خلال وجوده فى تركيا أن يغادرها إلى دمشق، ليلتقى «بالعارف بالله الشيخ عمر اليافى وهو من شيوخ الطريقة الصوفية الخلوتية»، الذى كان متعمقا فى دراسته لابن العربى. وعندما وصل العطار إلى دمشق استقبله اليافى بإطراء مقالته التى هاجم فيها «الطريقة المحمدية»(٤١). كما ثبت أن اليافى كان متخصصا فى الأدب، وكان اهتمامه بابن العربى من بعض الوجوه مرتبطا بالأدب ولو جزئيا. وكتب اليافى نفسه الشعر فى الخمريات «والموشحات». وكان اليافى مريدا لشخصية صوفية معروفة جيدا فى مصر وهو مصطفى البكرى مؤسس «الطريقة البكرية». وهذا الارتباط الاجتماعى بالإضافة إلى اهتمامه بالأدب جعل منه الشخص الذى كان من الطبيعى أن يجذب إليه العطار.

وكوّن اليافى فى مطلع القرن التاسع عشر حلقة فى دمشق من تلامذته وزملائه الحميمين. ويمكننا بقدر محدود من المعلومات أن نعيد تنظيم هذه الحلقة. فكان «الشيخ مصطفى زين الدين الحمصى» أخلص تابعيه، والرفيق الملازم له. وكان الشيخ الحمصى موسيقيا، كما كان طالبا يدرس الشعر والتاريخ. لقد رحل الحمصى إلى استانبول مع «الشيخ اليافى». كما كان الشيخ الحمصى صديقا «لوزير» عثمانى يدعى عبد الله باشا. وخلال المراكز العالية التى تولاها عبد الله باشا، كان متاحا للحمصى وأستاذه اليافى لقاء السلطان عبد العزيز الذى شرفهم بهذا اللقاء. أما الطالب الثانى من طلبة اليافى فكان «عمر المجتهد بن الشيخ أحمد المدنى». وأصبح «خلوتيا» بتأثير أستاذه اليافى، ثم أصبح «نقشبنديا» بتأثير خالد. وقد درس أيضا على حسن البيطار تلميذ حسن العطار، كما كان معروفا بتقواه(٤٢). وهناك «شيخ» خلوتى يحمل اسم صالح اليافى عاش فى نفس المدرسة التى كان فيها العطار فى دمشق. وقد كتب أعمالا كثيرة، وكان لديه العديد من الطلبة. أما عن علاقته بالشيخ عمر اليافى أو الشيخ حسن العطار فأمر غير معروف(٤٣).

ويبدو واضحا من منجزات العطار فى دمشق أن التأثير الرئيسى لليافى عليه كان واضحا فى الأدب، فقد أعد العطار «ديوان» ابن سهل للنشر خلال إقامته بدمشق، كما كتب بعض الشعر المبتكر، ولكنه فقد، وبعض هذا الشعر كان فى الخمر، والبعض الآخر «موشحات»، مثل شعر أستاذه وشعر ابن سهل. وعندما رجع إلى ابن العربى، رجع إلى شعره فى «شرح ترجمان الأشواق» ولم يعد إلى أصول الدين(٤٤).

لم يكن مفروضا أن تكون دمشق مركزا للعلوم العقلية أو الطب فى القرن الثامن عشر(٤٥). ويمكن القول بشكل عام أنه لما كانت دمشق مركزا للدراسات الصوفية، (بينما السوريون الذين اهتموا بدراسة الطب الطبيعى قد جذبتهم استانبول بشكل عام) فكانت بالتالى تعتبر بيئة بعيدة جدا عن النتائج العلمية التى وصل إليها الطب الغربى، الذى حاز اهتمام العطار. ومع ذلك كان لدى العطار طلبة كثيرون يتابعون حلقاته فى دراسة التشريح. وكان من بين هؤلاء الطلبة شيخ أصبح فيما بعد عميد الأطباء فى سوريا. ولم يكن العطار هو الوحيد الذى قام بتدريس الطب، فكان هناك الشيخ ابراهيم الخُلاصى (توفى عام ١٨٤٠م/ ١٢٥٥هـ)، والذى كان يعتبر متخصصا فى النبض والعيون كما أنجز كتابا فى هذه الموضوعات. ويعتبر ذلك أمر هام بالنسبة للعطار لتحفظه فى موضوع النبض(٤٦). وكان للشيخ ابراهيم أخ يدعى طالب (توفى عام ١٨٧٧م/١٢٩٤هـ)، وله أخ آخر هو عبد القادرالخلاصى(توفى عام ١٨٦٨م / ١٢٨٢هـ)وهم جميعا ينتسبون إلى أسرة فى حلب أنجبت عددا من أشهر الأطباء.(٤٧) وكان عبد القادر تلميذا لحسن العطار، كما كان تلميذا لوالده الشيخ ابراهيم. ولازالت توجد الإجازة الطبية (دبلوم) التى منحها حسن العطار لتلميذه عبد القادر(٤٨). كما ساعد العطار أيضا صديقه وتلميذه محمد العطار، فكتب شرحا لـ «قانونجا للجغمينى»، وطبقا لكلام ابنه فقد أنجز أعمالا أخرى إلا أنها فقدت. ويتضح أيضا من العمل الأساسى للعطار، أنه بينما قام بالتدريس فى حدود الإطار الشامل لطب ابن سينا، إلا أنه لم يلتزم بارائه، رغم وجوده فى دمشق حيث السيادة لطب ابن سينا، كما كان العطار لبقا فى تناوله لدروسه.

إن دراسة التاريخ الاجتماعى لاستانبول ودمشق يمكن أن يكشف عن غموض نقطة على درجة من الأهمية فى تاريخ الفكر المصرى، ونعنى بذلك مصير مفكرى الصوفية. لقد تدهور مفكرو الصوفية فى مصر مع قهر رأس المال التجارى. ومن الصعب أن نجد تعبيرا عن آراء هؤلاء الصوفيين خصوصا فى عهد محمد على. أما فى تركيا فكانت الطرق الصوفية المحافظة تتكون من أعضاء آمنين، فهم جزء من بيرقراطية الدولة. ومن ثم فالمقارنه ممكنة بين أتباع الطريقة النقشبندية وأتباع الطريقة الخلوتية فى مطلع القرن التاسع عشر، وكذلك بين البيرقراطى فى مواجهة التاجر. لقد عمل الصوفيون فى استانبول

فى أجهزة الدولة البيرقراطية، كما يبدو أنهم فقدوا ارتباطهم بالصوفية التجريبية. لقد عانوا من التمزق الفكرى، علما بأن هذا التمزق الفكرى لم يحدث لأتباع نفس هذه الطرق الصوفية الذين عاشوا وعملوا فى دمشق. وكان وجود الصوفية التجريبية ممكنا فقط باعتبارها قوة معارضة فى تركيا الحديثة ومصر، حيث لعبت دورا هاما خصوصا فى القرن العشرين.

لقد وفد إلى مصر عدد من الأتراك لمعاونة محمد على فى تنفيذ إصلاحاته. ومن خلال فحص التاريخ الاجتماعى التركى، نجد أنه من اللافت للنظر أن المصلحين الأتراك واجهوا إحباطات كثيرة. وفى الواقع بَدَتْ مصر بالنسبة لبعض الأتراك كما بدت فيما بعد للسان سيمونيين، مكانا يصلح لبداية جديدة. إن قطاعات تجارة الدولة المهيمنة فى كل من تركيا ومصر بعد عام ١٨١٥م كانت تحمل عددا من عناصر أوجه الشبه، مما يسر تحرك العثمانيين من تركيا إلى مصر. وحياة حسن العطار وكتاباته فى سنوات تكوينه الفكرى تقدم دليلا ناصعا على هذه الاتجاهات.

ولذلك أرى أن لدراسة الفرد أهمية كبيرة، تبرر الاهتمام بالتفاصيل التى ترد فى التراجم. ونتساءل الآن، كيف تعمل بلاد الأطراف على إعادة بناء نفسها، بينما السوق العالمى فى تطور مستمر؟ ومن الواضح أن هذه البلاد لم يكن لديها فى نفس الوقت البنية التى تسمح بوجود تيارات ثقافية مختلفة، ومن ثم كانت الرحلات، والتعليم الأجنبى طريقا هاما للتحول. إن السنوات الأولى من حياة العطار تشير إلى نفوره من الأحوال السائدة فى مصر فى شبابه. إن رحيله إلى استانبول وارتباطه بصفوة المثقفين هناك خلال فترة دراسته للعلوم العقلية، جعله بشكل واضح نموذجا متكررا وطبيعيا من مثقفى الأقاليم العثمانية. إن جهوده اللاحقة لاستيعاب المعرفة الجديدة فى إطار شامل ومتكامل فى دمشق، كان أمرا طبيعيا تماما كما سأشرح ذلك فى الفصل التاسع. إن دمشق بالنسبة للعطار تمثل مفترق طرق بالنسبة لماضيه الخاص. فقد اتخذ العطار خطواته الأخيرة فى الأدب الأندلسى فى العصر المتأخر، وأخذ بالتدريج يطوع هذا الأدب لميادين تتلاءم أكثر مع الجديد، وأكثر تنظيما، ومن الناحية العملية كان العصر متجها نحو الإصلاح. إن رحلات العطار تجذب الانتباه إلى نقطة لم تنل حقها من الاهتمام حتى الآن فى الدراسات الأكاديمية. وهذه النقطة البارزة فى الواقع هى تقسيم العمل الثقافى فى المراكز الرئيسية فى الإمبراطورية العثمانية خلال القرن الثامن عشر وبواكير التاسع عشر. إن الرحيل فى هذا السياق كان القاعدة عند العلماء، ودراسة التطور الثقافى فى أى مركز يتطلب معرفة لكل المراكز الأخرى، ونظرة كلية إلى ثقافتها. إن أهمية التنقل للمثقفين فى بلاد الأطراف قد وضحت خلال مناقشتها فى الفصل الثانى من هذا الكتاب حيث برهنت على أن

المجتمعات «السنية» المتأخرة تضرب بجذورها فى قالب منطقى واحد يتضمن جذرا واحدا من الفقه الإسلامى فى مرحلة تاريخية معينة. أما فى قلب العالم الصناعى فنلاحظ بذور ثقافة المعارضة التى تبشر بتحولات اجتماعية داخل إطار الثقافة الوطنية. ولكن التحولات فى بلاد الأطراف، من بنية اجتماعية إلى أخرى، ومن نموذج ثقافى إلى آخر، ليس لها هذه السمة. إن السمة غير العضوية لهذا التحول، تقدم بلاشك فرصا لبعض الجماعات التى تتسم بالمرونة، وهى سمة تتمتع بها بالتحديد أقليات البحر المتوسط. وتفاصيل ترجمة العطار التى تدل على توافقه مع العصر الجديد، ليست كافية كى تثبت أنه حقق عمقا جماليا كبيرا وسوف أعرض فى الفصل التاسع للعلاقة بين العلم والموسيقى. وباعتبار العطار بيرقراطيا فى حركة الإصلاح، فقد أشار إلى خطورة الموسيقى، إذ أنها من وجهة نظره تدفع إلى الانفعال الشديد، ولكنه أردف بأنها ليست شرا كلها، لأن استخدامها أحيانا يمثل ضرورة لإثارة حماس الجند فى الميدان.

هوامش الفصل الخامس

(١) Alessio Bombaci, Histoire de la litterature Turque, pp. 310-312.

(٢) نسبة إلى نظرية فلسفية Holism، وترى أن العوامل الفاصلة فى الطبيعة هى الكليات والتى لا تقبل التجزئة، وأن تطور الكون هو حصيلة نشاط هذه الكليات.

المصدر : Webster's Third New Internationai/ Dietionary Of the English Languagc Un-abridged.

(٣) هو محمد بن محمد بن الحسن أبو جعفر فيلسوف وعالم ومؤرخ إسلامى ولد بطوس وابتنى براغة قبة ومرصدا عظيما. كان لديه مكتبة تضم ٤٠٠,٠٠٠ أربعمائة ألف كتاب. توفى ببغداد عام ٦٧٢هـ/١٢٧٤م. وكان شيعيا.

«تراث الإسلام جـ٢ صـ٢٩٤» طبعة ثانية. ترجمة د. حسين مؤنس [سلسلة عالم المعرفة (الكويت)] المترجم.

(٤) In Constantine Volney, Voyage en L'Egypte et en Syric, p. 386 no 7, Niyazi Berkes, The Development of secularism in Turkey, Chap. 1 and passim.

(٥) Rodinson, Islame et Capitalisme, pp. 135-136, Halil Inalcik, "Harir" Encyclopedia of Islam, 2d ed., lll, 209-220, esp.p.218.

(٦) M.A. Ubicini, Letters on Turkey, II 339-344.

واستشهد به شارل عيسوى فى كتابه:

"The Econmic History of the Middle East 1800 - 1914s, p.43.

(٧) Uriel Heyd, "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmudii" in Studies in Islamic History and Civilization. pp. 77-87.

استشهد هيد ببعض أمثلة من أعمال التحلل مثل رفض العلماء الأثرياء تقديم مشغولاتهم الذهبية والفضية إلى دارسك العملة تطبيقا للقانون. وأفلح الدخلاء فى الوصول إلى المراكز العليا من خلال علاقاتهم السياسية. فمثلا كان شركس خليل طفلا عبدا ومقربا من السلطان محمود الثانى، ارتفع إلى منصب شيخ الإسلام (صـ٨١) وصلة السلطان بشيخ آخر للإسلام وهو الشيخ ولدزاده محمد أمين Velizade Mehemed Emin كانت معروفة ومشهورة p.80.

(٨) Berkes, Development of Secularism in Turkey, pp. 82-83.

(٩) T.X. Bianchi, "Récueil de Fetvas," Journal Asiatique 1 st. ser.,2 (1822): 3-16.

(١٠) John Kingsley Birge, "The Bektashi Order of Dervishes, pp. 77-78.

(١١) وديع عبد الله قسطون، «الإفرنج فى حلب فى القرن الثامن عشر» صـ٣٩-٥٥، صـ١٠٧.

(١٢) نفس المصدر السابق صـ٤٥، صـ٥٣-٥٥.

(١٣) نفس المصدر السابق صـ٧٥.

(١٤) هى مدينة دومة الجندل وليست مدينتان كما كتبها المؤلف Dumat, and al-Jund al ،. Súb وهى وادى الصواب كما جاءت بالأطلس العربى، وهو جزء من بادية الشام فى القسم الجنوبى الشرقى من سوريا.

(١٥) ورد اسمه هكذا فى «الدولة السعودية الأولى» تأليف عبد الرحيم (المترجم). وليس كما ورد فى الأصل الانجليزى.

(١٦) عبد الرحيم، «الدولة السعودية الأولى صـ٢٠٢ - ٢١٠».

(١٧) Das Gupta, "Trade and Politics in the Eighteenth Century in India, pp. 181, 195. Abir, "The Arab Rebellion of Amir Gháleb of Mecca, 1788 - 1813.

(١٨) Henri Guys, Esquisse de l'Etat Politique et Commerciale de la Syrie, p. 125.

وعندما وصف الكاتب خط التدهور الثابت فى التجارة المباشرة بين فرنسا وسوريا بين عام ١٧٧٥م وعام ١٨٤٦م، فإنه نسبها إلى الاختراق الأوربى المباشر لفارس (ايران)، الذى قطع مركز سوريا التجارى كوسيط.

(١٩) تقسيم العمل العقلى فى الامبراطورية العثمانية وسوف نعرض له فى مقال قادم.

(٢٠) لقد اقترح عليه هذا الطريق تلميذه محمد العطار، والذى كتب سيرة مختصرة، «شرح العطار على منظومات حسن العطار فى التشريح» ورقة ٤٩ب. مؤرخ ١٨٠٨م/١٢٢٣هـ.

(٢١) حسن العطار، «حاشية العطار على شرح قاضى زادة على تأسيس الأشكال»، مخطوط ١٠٠ ب مؤرخ عام ١٨٢١م/١٢٣٧هـ. (ملحق بالكتاب رقم ٢٣).

(٢٢) حسن العطار، «حاشية العطار على نتائج الأفكار فى النحو»، مؤرخة فى ١٨٠٥م/١٢٢٢هـ صـ٤٠٧ (ملحق ٣ بالكتاب رقم ٤٤).

(٢٣) نفس المصدر السابق صـ٢٥٢، ٤٠٦؛ انظر أيضا العطار، «راحة الأبدان بشرح نزهة الأذهان للأنطاكى» مخطوط ٢٥٠ب، مؤرخ فى عام ١٨١٣م/١٢٢٨هـ (ملحق ٣ بالكتاب رقم ٦٦)؛ حاشية العطار على شرح جامع الجوامع جـ٢ صـ١٥٠» (ملحق ٣ بالكتاب رقم ٤) وقد ذكر العطار أنه زار استانبول مرتين.

(٢٤) العطار، «الإنشاء» صـ٦٧-٦٨. امتدح العطار كتابا فى النحو التركى ألفه حافظ افندى، وأشار إلى أنه تعلم منه الإنشاء ودرسها. وربما يكون قد التقى بمؤلف الكتاب.

(٢٥) المصدر السابق صـ٥٨-٦٠. كتب العطار قسما عن المديح، وقرظ كتابا ألفه شيخ الإسلام عطا الله افندى، دحض فيه معتقدات العامة الفاسدة. وفى هذا التقريظ نظر العطار إلى شيخ الإسلام وكأنه نور غزى أرض الأعداء. وكتب مرجعا آخر لأجل الجند الذين سوف يقهرون ظلام الليل، وأخيرا استخدم العطار كلمة يرد بى فى عنوان كتاب، وهى تشير إلى عمل كان موجها ضد الوهابيين كتبه شيخ الإسلام ويسمى، «شرح على رسالة قاضى مكة من سنة ١٢١٠هـ ردا على جماعة عبد العزيز الوهابى صاحب الدرعية وإبطال عقائدهم،» والكتاب بدار الكتب برقم ١٠١، مجامع التوحيد. إن تكرار الكلمات فى العنوان وفى الإنشاء واضح. انظر كحالة، «معجم المؤلفين وتراجم العربية 2 وX,2 البغدادى (هداية العارفين أسماء المؤلفين آثار المصنفين جـ٢ صـ٣٥٦» وعند حديث العطار عن شيخ الإسلام ذكر كتابه

«شرح على الرسالة الردية على الطائفة الوهابية». ولاشك أنه نفس العمل الموجود بدار الكتب.

(٢٦) Berkes, Development of Secularism in Turkey, pp. 82-83.

(٢٧) العطار، «حاشية على شرح جامع الجوامع، حـ٢ صـ٥٢٤) وحدد العطار في هذا العمل شخص عرب زاده على أنه شيخ الإسلام. ولاشك أنه كان عرب زاده محمد عارف افندى الذى تولى وظيفة شيخ الإسلام لفترة قصيرة فى عام ١٨٠٨م ويؤيد ذلك الأستاذ رفعت أبو الحاج.

(٢٨) يشير العطار نفسه إلى أنه أقام فى استانبول فترتين. يقول العطار «لقد ذهبت إلى استانبول مرتين.. حيث شاهدت كتبا لا توجد فى مكان آخر.» (المصدر السابق حـ٢ صـ١٥٠). وحول إقامة العطار مع الحكيمباش واختلاطه بالأطباء الأوربيين انظر «شرح العطار المسمى براحة الأبدان على نزهة الأذهان» وسوف نبحث ذلك الكتاب فى الفصل التاسع.

(٢٩) محمد العطار، «شرح العطار على منظومة العطار فى التشريح» وقد كتب العطار مثل أستاذه حسن العطار وبعده ينتقد دقة بن سينا وخصوصا الفصل الرابع من «القانون» عن العظام (مخطوط 8A0) ولكنه لم يتخل عن طب ابن سينا. أنظر ورقة (٣٧ا 37A). ومن المهم قراءة ملاحظات العطار على الهامش، والتى كتبها فيما بعد ليعول فى وجهات نظره. وعلى هامش هذه النسخة اقحم محمد العطار حاشية كان قد كتبها القرشى (ابن النفيس) ولم يكن معروفا له ابن النفيس فى ذلك الوقت عندما بدأ دراسة الطب. وكان ابن النفيس على خلاف مع ابن سينا (ورقة ١٦ 6A).

(٣٠) العطار، «شرح العطار المسمى براحة الأبدان على نزهة الأذهان» مخطوط من ٧٠-٧١.

ملحوظـة:

تعذر على الرجوع فى هذا النص الطويل إلى مخطوط العطار «شرح العطار المسمى براحة الأبدان على نزهة الأذهان» كى أسجل نصه لأنه المخطوط الوحيد بمصر ويوجد بالمكتبة الأزهرية المغلقة منذ سنتين تقريبا ومحظور الاطلاع بها حتى يتم بناء المبنى الجديد وإعداده لنقل المكتبة - المترجم.

(٣١) نفس المصدر السابق ورقة ٥. محمد طيب جكبلجين Gokbilgin حكيمباشى. وحول اصطلاح حيكمباشى ورد الآتى فى دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية حـ٣ صـ٣٣٩-٣٤٠» يعرف فى العربية ب «رئيس الأطباء» وكان موظفا كبيرا فى مجال الطب، وكان يعين حتى الأطباء الأجانب. وقد ضعفت هذه الوظيفة فى القرن الثامن عشر، وأضعفها أغادار السعادة.

(٣٢) شرح العطار المسمى «راحة الأبدان على نزهة الأذهان» ورقة ١٦٣ا. وأشار العطار أيضا إلى أن الغالبية من أطباء عصره كانوا يجهلون النبض لأنهم لم يواجهوه فى تدريباتهم.

(٣٣) T.X. Bianchi, Notice sur une ouvrage d'anatomie et de médecin, p.4.

(٣٤) العطار، «شرح العطار المسمى براحة الأبدان على نزهة الأذهان» ورقة ١٥ لا يجوز الخلط بين مدرستين بدمشق البدرية (أنظر مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة حـ٤ صـ٣٨) أو الباذرائية (أنظر الشطى، روض البشر فى أعيان دمشق فى القرن الثالث عشر» صـ٢٤٥-٢٥٧. رجعت إلى عبد القادر النعيمى الدمشقى المتوفى عام ٩٢٧هـ فى كتابة «الدارس فى تاريخ المدارس» فيقول: المدرسة البدرية: قرب حى الأكراد وقد درست وضاعت معالمها. قال ابن كثير فى تاريخه فى عام ٦١٥هـ أن المدرسة منسوبة إلى بدر الدين حسن بن الداية وكان هو وإخوته من أكابر أمراء نور الدين محمود زنكى حـ١ صـ٤٧٣.

المدرسة الباذرائية: حـ١ صـ٢٠٥ قال ابن شداد «انشأها الشيخ العلامة الإمام نجم الدين أبو محمد عبد الله بن أبى الوفا محمد بن الحسن بن عبد اله بن عثمان الباذرائى (نسبة إلى بادرايا فى العراق من عمل واسط كما جاء فى معجم البلدان) البغدادى فنسبت إليه. المترجم]

(٣٥) العطار، «حاشية العطار على شرح محمد افندى البهنسى» ورقة ١٩٧ (ملحق ٣ بالكتاب رقم ٣٧).

(٣٦) مبارك، «الخطط التوفيقية الجديدة حـ٤ صـ٣٩». يبدو أن مبارك وصل إلى بعض المراجع الدقيقة فى معلوماتها فى هذه النقاط، فزعمه أن نقيب الأشراف استبعد من السلطة ثم أعيد إلى وظيفته (موقعه)، أيد العطار ذلك الحدث فى شعره (أنظر الانشاء صـ٧١-٧٣). إلا أن الخطأ الرئيسى فى وصف مبارك هو زعمه أن العطار أقام إقامة طويلة فى دمشق عندما ترك مصر عام ١٨٠٢م. ذكر العطار (انظر حاشية العطار على شرح الأزهرية، ١٨١٠م/١٢٢٥هـ ورقة رقم ٢) أنه هرب من مصر مباشرة إلى تركيا. إن ماكتبه مبارك عن فترة وجود العطار فى سوريا موضعه فيما بعد. وفى هذا السياق فقط يمكن أن نفهم الاقتباس «من بعد عودتى إلى دمشق» من الولدية.

ملحوظة: النص الذى ينتهى بالملحوظة رقم (٣٢) ورد فى «حاشية العطار على شرح محمد افندى البهنسى» والموجودة فقط بالمكتبة الأزهرية – المترجم.

(٣٧) الجبرتى، «عجائب الآثار فى التراجم والأخبار حـ٣ صـ٢٦٦، ٢٧٦، حـ٤ صـ٥١، ٦٥؛

Henri Pérè`s, "L'Institut de l'Egyte et l'ouvre de Bonaparte jugés par deux historiens Arabes contemporains "Arabica 4 (1957): 113-130, esp. 113-115,

مبارك، «الخطط التوفيقية الجديدة حـ٤ صـ٤٤-٤٥».

(٣٨) مبارك (الخطط التوفيقية الجديدة حـ٤ صـ٣٩-٤٠) وهى تشتمل على شعر العطار عن دمشق. وقد أقحم حاشية على بعض كتاباته، إلا أنها لم تنسب للعطار فى أى مكان آخر.

(٣٩) الشطى، «روض البشر فى أعيان دمشق فى القرن الثالث عشر صـ٢٢٣-٢٢٤؛ أحمد تيمور» أعلام الفكر الإسلامى فى العصر الحديث صـ٢٢٢-٢٢٣.

(٤٠) خير الدين الزركلى؛ «الأعلام» حـ٣ صـ١٩٤؛ الشطى،«روض البشر فى أعيان دمشق فى القرن الثالث عشر صـ٦٧-٦٩»؛ البيطار، حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر حـ١ صـ٤٦٣-٤٧٤، حـ٢ صـ٦٦٧» وقد كان من بين الطلبة الآخرين الذين درسوا على العطار هذه الموضوعات فى نفس الوقت، عبد اله الكردى وصالح الزجاج.

(٤١) ربما يكون محمد العطار قد جمع بين الاثنين، حيث أنه كان يعرف اليافى. وقد ورد للعطار فى «حاشية على شرح جامع الجوامع جـ٢ صـ٥٢٤» الآتى» جواب اليافى على سؤال من الشيخ محمد العطار.»؛ الزركلى، «الأعلام حـ١٠ صـ١٦٢»، وعن اليافى الذى توفى عام ١٨١٨م/١٢٣٣هـ أنظر كحالة «معجم المؤلفين وتراجم العربية حـ٧ صـ٣١٨»

Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, S2, P.74.

الشطى «روض؛ البشر فى أعيان دمشق فى القرن الثالث عشر صـ١٨٥-١٨٧.

(٤٢) عن الحمصى، انظر البيطار، «حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر حـ٣ صـ١٥٢١-١٥٢٥ وعن المجتهد انظر نفس المصدر السابق صـ١٣١-١٣٢؛ الشطى» روض البشر فى أعيان دمشق فى القرن الثالث عشر صـ١٨٧»؛ أو عمل حسن العطار فى مدح المدنية (وهى فرع من الطريقة الشاذلية). أنظر محمد زفير المدنى» النور الساطع والبرهان القاطع صـ٤٣».

(٤٣) البيطار، «حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر حـ٢ صـ٧١٦».

(٤٤) العطار، «حاشية على شرح على جامع الجوامع حـ٢ صـ٣٩٨، صـ٤٠٥-٤٠٦» تتناقض لهجة العطار مع أستاذه محمد الأمير والذى كان بدوره تلميذا لابن عربى، يبدو ذلك مثلا فى النظرة إلى الشعور بالبعد عن الله حسب نظرة ابن عربى (الأمير، حاشية الأمير على الجوهرة صـ١٠٢»). كما استشهد الأمير أيضا بالفتوحات المكية. وكان العطار مستعدا لقبول بعض أفكار أستاذه الأمير عن أرواح النباتات والحيوانات، لأن هذه الأفكار لا تنحرف عن الموقف الدقيق من «الشريعة».

(٤٥) أسامة عانوتى» الحركات الأدبية فى الشام فى القرن الثامن عشر صـ. ١٥٠١٥١.

(٤٦) البيطار، «حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر حـ١ صـ٣٢؛ عبد القادر الخلاصى. انظر اسكندر المعلوف «الأسرة العربية المشتهرة بالطب العربى وأشهر المخطوطات الطبية العربية صـ١٩».

(٤٧) وبمجىء القرن الثامن عشر كان بحلب طائفة أوربية على مستوى عال من التطور ومعها أطباؤها. لقد كانوا مهتمين بالطاعون والحجر الصحى. قاسطون، «الإفرنج فى حلب فى القرن الثامن عشر صـ٣٣» وفى مواضع أخرى متفرقة، وقد ذكر أيضا الجراحين الفرنسيين.

(٤٨) المعلوف، «الأسرة العربية المشتهرة بالطب العربى وأشهر المخطوطات الطبية العربية صـ١٩.
وقد كان الكتاب بمكتبة أسرة المؤلف المتوفى فى مدينة بعلبك أو زحلة، حتى عام ١٩٧٣ حين قيل أن المكتبة قد بيعت.

الفصل السادس
عصر محمد على ١٨١٥ - ١٨٣٧م
قطاع الدولة التجارى
والمرحلة الثانية من اليقظة الثقافية فى مصر

سوف أتابع فى هذا الفصل التحليل الذى كنت قد بدأته فى الفصل الأول عن البناء الاقتصادى الاجتماعى الذى ميز عصر محمد على، ذلك البناء الذى سيطر فيه قطاع الدولة التجارى. إنه تكوين يمثل مرحلة ماقبل الرأسمالية والذى كان يعبر عن مرحلة انتقال فى طريق اندماج مصر في السوق العالمى باعتبارها تكوينا رأسماليا فى بلاد الأطراف. وكانت تتداخل فى هذه المرحلة فى الاقتصاد المصرى عناصر تمثل مرحلة ماقبل الرأسمالية، وعناصر أخرى تمثل - رأسمالية بلاد الأطراف. وكانت الدولة تمثل صاحب العمل الكبير الذى يدفع الأجور النقدية وتتمثل فى: الأجور العالية لعمال المصانع وطلبة البعثات، والأجور المنخفضة للعاملين فى القطاع الزراعى. لقد سبق وسيطر العمل المأجور من خلال الاقتصاد الذى حالت سياسة الدولة بينه وبين دَمْجه بشكل مباشر فى السوق العالمى. ولكن الدولة أعتمدت فى مشروعاتها الرئيسية على علاقات ماقبل الرأسمالية فى الإنتاج مثل السخرة، والتى كانت ردة إلى مايعرف فى العصر العثمانى باسم «الوجبه»(١). كما أن علاقات العمل الاجتماعية فى ميدان الصناعة كانت تتفق أكثر مع عالم الحرف، منها مع عالم الصناعة القائم فى قلب السوق العالمى. ولما استوعبت الطبقات العليا التقدم التقنى فى أوربا، فقد أصبحت هذه الطبقات وبشكل متزايد تابعة لأوربا. إن ظهور هذه الطبقة الجديدة كانت حافزا فقط على تطوير التكنولوچيا القديمة.

وكانت الأيديولوچية الرسمية لنظام محمدعلى تعكس هذه العلاقات. وخاطب الحاكم رعاياه - الذين لم يكونوا مواطنين فى دولة قومية وليسوا أعضاء فى ملة من ملل العصور الوسطى - من خلال بعض العلماء الذين اختارهم ليتحدثوا باسم النظام. وتم اتباع الأشكال الثقافية والدينية التى ترجع للعصور الوسطى عند تعبئة المجندين فى الجيش،

كما كان النظام يحذر المجتمع بشكل مطلق من أخطار الجماعة «السنوسية» (التى كانت تعارض التحول الرأسمالى)، لأن مثل هذه الجماعات كانت لا تزال تتوافق بشكل كاف مع الواقع الاجتماعى لأغلبية السكان. وفى بواكير المرحلة البيرقراطية كان حسن العطار هو النموذج البارز للعالم الذى خدم النظام الجديد وساعده على تشكيل مؤسساته واتجاهه الثقافى. ولذلك كان من المناسب أن نختم هذا الفصل بعرض لأنشطته وأنشطة زملائه خلال هذه الفترة.

لقد كانت المدارس الجديدة والبعثات وحركة الترجمة وفيالق الجيش التى أسسها المستشارون من الفنيين الأوربيين أهم الابتكارات فى الحياة الثقافية فى عصر الإصلاح. ولم تدرس هذه التطورات حتى الآن بشكل كاف من حيث إسهامها فى الحياة الثقافية القائمة فى تلك الفترة. ولكى نتفهم هذه الفترة من زاوية مصرية، فمن الضرورى أن نبدأ بتحليل الإطار الدينى لهذا العصر، لأن ذلك الإطار استمر الإطار الأساسى الفكرى والثقافى لكل الطبقات. وبالإضافة إلى أوربا والإسلام باعتبارهما المرجعين للحياة الثقافية فى عصر الإصلاح فى عهد محمد على، فإننا نضيف اللغة العربية كمنافس للغة التركية باعتبارها لغة الطبقة الحاكمة.

وسوف أبدأ بمناقشة موجزه عن الدين والثقافة كمدخل لعمل المصلحين أمثال حسن العطار، خلال الفترة من ١٨١٥ إلى ١٨٣٧م. وسوف أعرض فى الفصول التالية الفقه، وعلوم اللغة، والأدب، والعلوم الطبيعية بشكل أكثر عمقا.

إن انهيار حركة «الحديث» فى القرن الثامن عشر الذى استبدل به «الفقه وعلم الكلام»، اللذين ازدهرا خلال هذه الفترة التاريخية بالتحديد، شجع على نمو العلوم العقلية ومنهج الاستدلال المنطقى فى كل فروع المعرفة بشكل عام. وترجع أسباب هذه اليقظة إلى التطور الاقتصادى، حيث أن الرأسمالية التجارية المصرية قد استسلمت لقطاع الدولة التجارى. إن ظهور قطاع الدولة الرأسمالى المسيطر،حَتم أن يكون هناك التزاما واضحا بالشريعة، ومن ثم أصبح هناك ضرورة لدراسة أصول الدين، وكان علم أصول الدين الذى ظهر فى هذه الفترة ماتريديا. وتأسس على الاتجاهات العقلانية التى عرفت فى أواخر القرن الثامن عشر والتى تم بحثها فى الفصل الثانى، ولكن هذه الاتجاهات العقلانية وصلت إلى مدى أبعد مما وصل إليه الكتاب السابقون مثل الزبيدى. التحول الاجتماعى. إن آليات السيطرة فى القرن الثامن عشر تعززت بثقافة دينية تطلبت درجة من القيم المشتركة بحيث تتفق مع معايير عصر يتسم بالتكامل الفكرى. ولكن الشريعة لم توظف فى عصر الإصلاح كاحتياج رسمى لرسم صورة أخلاقية، بل إن السلطة كانت تطلب ولاء دنيويا أو طاعة لا يمكن الاعتماد عليها بدون اللجوء إلي الإكراه، ومن ثم كان التأكيد على «علم الكلام». وكان طبيعيا أن يحاول محمد على نفسه ارتداء عباءة الدين، كما

أوضحت ذلك فى الفصل الأول، حتى لا تتخذ التحولات الأساسية الاجتماعية التى أحدثها شكلا مثيرا. ولكن مع ظهور العلاقات الطبقية تداعت الروابط الاجتماعية التقليدية، ومن ثم فإن كل طبيعة السلطة وشرعيتها قد تغيرت.

وإذا كان هناك «قضاة» فى مصر فى القرن الثامن عشر فإنهم كانوا يمثلون نظاما ضعفت شرعيته. . أما فى الممارسة فكانت الطبقة المسيطرة هى التى تحافظ على النظام. ثم تحولت السلطة فى عصر الإصلاح إلى سلطة مؤسسات بشكل واضح، كما أن النظام كان فى حاجة إلى متحدثين رسميين باسمه مثل حسن العطار يدافعون عن شرعيته. وأصبح «الفقه» هو الأساس الثقافى للطبقة الحاكمة، تلك الثقافة التى نفذت إليها رؤية منطقية استنباطية تأصلت فى العقيدة. وفى مواجهة ثقافة الطبقة الحاكمة كانت هناك ثقافة الطبقات الوسطى والحرفيين، تلك الطبقات المقهورة. التى كانت ثقافتها تقوم على «الحديث» والثقافة «الصوفية» الشعبية.

وفى القرن الثامن عشر كانت طرق الصفوة «الصوفية» تمثل الثقافة السائدة لصفوة المسلمين. كما اندمج المماليك الحكام بوعى فى شرائح معينة من الطبقات الوسطى حتى أن كل الجماعات التى انشغلت بالازدهار التجارى قد مُثلت فى «الطرق الصوفية». وفى عصر الإصلاح، وكما أوضحت، كان الإنقسام بين الطبقة الحاكمة والطبقة الوسطى المحلية الشرخ الأساسى فى المجتمع. إن أهمية الثقافة الشعبية تكمن فقط فى علاقاتها بالطبقة الوسطى، وهى نادرا ما تكون لها علاقة بالنخبة. ولهذا فسوف أركز فى فترة الإصلاح على ثقافة الطبقة الحاكمة. أما بعد عام ١٨٣٠م فقد ضعف الأساس الاقتصادى للطبقة الحاكمة، كما قامت الطبقة الوسطى المصرية بحركة إحياء محدودة. ومن الممكن أن تفسر لنا هذه الحقيقة ظاهرة بعث «الحديث» بعد وفاة العطار.

أن الانطباع الأول الذى يمكن أن نتلقاه من استعراض الكتابات الثقافية والدينية من عام ١٨١٥ حتى ١٨٣٧ أن التحول إلى التأكيد على «علم الكلام» وعلى مناهج العلوم العقلية، أنتشر وعمّق الإمكانات المتأصلة فى الصحوة الكلاسيكية الجديدة. ويصدق ذلك على عدد قليل من المفكرين مثل العطار، الذى حظى برعاية السلطات، علما بأن موقفه الفكرى كان وليد الاقتناع. ولكن لا يمكن أن نتجاهل حقيقة أن عدد الكتب التى صدرت فى هذه الفترة كان مُتواضعا جدا بالمقارنة بعدد الكتب التى صدرت فى القرن الثامن عشر، كما أن الإنتاج الأدبى الذى قدر له البقاء كان كثيفا ومتدفقا، ولكن فى اتجاهات محدودة. ويبدو أن الرعاية المتاحة كانت تمنح بشكل أكثر تحديدا وانضباطا عما كانت عليه فى القرن الثامن عشر، وأن هذه الدقة كانت تُظهِر بشكل معتدل كيف أن الطبقة الحاكمة تحتاج إلى توظيف وتنظيم إنتاجها كى يتواءم مع طلبات السوق العالمى. إن النسبة العامة

لمعدل تقدم الحياة الثقافية تشير إلى بطء حركة التقدم، ولاشك فى أنها قد تدهورت. ولم يصبح من الصعب كتابة مرجع فى مستوى تاريخ الجبرتى، أو قاموس مبنى على المعرفة العلمية مثل قاموس الزبيدى فحسب، بل انحدر المستوى العام لنوعية الكتب المدرسية، فعانت ميادين الأدب وعلم فقه اللغة بشدة وبشكل خاص من عدم التقدير والإهمال، بالرغم من الجهود التى بذلها العطار وآخرون فى المحافظة على الاستمرار فى تدريس هذه الموضوعات بروح «مجالس» القرن الثامن عشر لكى تحول دون ظهور ثقافة البلاط المزيفة.

لقد أصبحت اللغة العربية فجأة ضرورية لتسيير أمور الدولة. وتم التخلى عن اللغة التركية العثمانية خلال بضع سنوات بعد أن كانت لغة الحكم والادارة لنحو ثلاثة قرون. وكان الانقسام العرقى الأساس فى استخدام اللغة التركية العثمانية، والذى أخذ يتداعى منذ القرن الثامن عشر قد أخلى السبيل لانقسام طبقى. وأخذت اللغة العربية فى التطور بسرعة لا تصدق، ولكنها لم تتطور بحرية، كما أنها لم تتطور تطورا عضويا. وتأثر تطورها مثل أصول الدين باحتياجات الطبقة الحاكمة. وكانت الصحافة والطباعة هى المراكز الرئيسية للانتاج الأدبى فى ظل نظام محمد على، وكان لذلك أثره فى إغراق اللغة بتراكيب جديدة وبنقل مصطلحات أجنبية إلى اللغة العربية، فى حين لم يتم أى تطور متصل فى قواعد اللغة أو فى الأسلوب. وكانت تقدم الحلول وبسرعة لبعض المشاكل المحددة فى حين كان يتم تجاهل مشاكل أخرى. وعندما عاد الطلبة من بعثاتهم فى أوربا لم يتمكنوا من ترجمة معارفهم الجديدة فى صيغة عربية ملائمة، فكانت هذه المعارف تتطلب محررين فى الأدب العربى حتى يكون جهدهم دقيقا ويحظى بالتقدير. كما كانت توجد مشاكل مشابهة فى الصحافة. وكان النشر الرسمى والأدبى فى حاجة إلى أساس ضرورى يتمثل فى مؤسسة، وهى وإن كانت محدودة إلا أنها تفى بتحقيق المتابعة المستمرة للدراسات العربية، كما جذبت اليها الشخصيات الموهوبة فى فقه اللغة والأدب. وهذا العمل له مطالب عديدة فهو فى حاجة إلى معرفة واسعة بمصطلحات العصور الوسطى فى المجالات التقنية، كما يحتاج إلى القدرة على الابتكار فى اللغة، وكذلك يحتاج إلى حساسية فى الأسلوب وفى تقديم المادة، إذا كانت الموضوعات التى يتناولها الكاتب جديدة وغير مطروقة. لقد كان حسن العطار هو الشخصية الرائدة لهذه المجموعة حتى عام ١٨٣٠م. وعند دراسة هذه الفترة من حياة العطار فإن الباحث يلقى بنظرة ثاقبة على المرحلة الثانية من الصحوة الثقافية فى مصر.

قطاع الدولة التجارى الجديد: ١٨١٥ - ١٨٣٧

بعد القضاء على المماليك، كانت الطبقة العليا تتكون من المجموعات التى يمكن أن تعتمد النخبة البيروقراطية التركية الألبانية لمحمد على على خدماتها وولائها، وهى

الجماعات التى عارضت الطبقات الوسطى المصرية. وفى الواقع فإن التناقض الرئيسى فى التاريخ المصرى منذ تولى محمد على عام ١٨٠٥ حتى عام ١٨١٥م وما بعده، كان حول علاقة محمد على بالطبقات الوسطى المحلية والتى رفعته إلى السلطة. وعندما استعاد محمد على الدلتا والصعيد، وتخلص من المماليك والجند الألبان من على مسرح الأحداث، أصبح قادرا على أن يتحول مباشرة ضد الطبقات الوسطى وأن يصادر ثروتها. ولكن كانت هناك مؤشرات كثيرة تنبىء بالصدام قبل ذلك. فكانت الحرب الوهابية الطويلة والغير حاسمة هى الأزمة التى عجلت بهذا الصراع والتى استنزفت مصر وأضعفت محمد على. وكان من الطبيعى ألا يستطيع محمد على رفض طلب السلطان بمواصلة الحرب، ولكنه فى نفس الوقت لم يكن واثقا من ولاء الجبهة الداخلية. ومن ثم سيطر محمد على بشكل مباشر عام ١٨١٥م على الإنتاج الزراعى لأسباب اقتصادية وسياسية. إن عملية تمويل الحكومة للزراعة كان لها نتائج اجتماعية هامة لأنها قضت على دور التاجر المحلى كممول(٢). وكان ذلك هاما وعلى وجه الخصوص فى الدلتا التى تنتج الكثير من المواد الخام، كما كانت تعتبر أهم المناطق الزراعية فى البلاد. ومن الناحية الواقعية فإن محمد على حاول أن يستبدل بتجار الدلتا المصريين موظفى الحكومة والتجار الأجانب(٣) الذين اصطفاهم. وقد خرجت هذه الفئة الدنيا من موظفى الحكومة من طبقة كان عداؤها تقليديا للتجار، وهم شيوخ القرى.

لقد صُور تشكيل الطبقة الحاكمة فيما بين عام ١٨١٥ وعام ١٨٣٧ فى معظم الدراسات التاريخية من منطلق العصبيات العرقية. إن الجماعات التى يفترض أنها الأقوى كانت تتبدل كل بضع سنوات. ويبدو أنه بالرغم من تنظيم العصبيات المختلفة التى تستحوز على بعض النفوذ فى الحكومة، فإن السياسة العامة للحكومة كانت تتغير نتيجة الضغط المادى أكثر مما هو نتيجة لاعتبارات عصبية عرقية لأية جماعة. ولذلك يبدو أنه سواء انحاز محمد على إلى جنوده القدامى من الألبان والذين كانوا معه منذ أيامه الأولى فى «البيوك» (الوحدة العسكرية)، أو انحاز إلى القادمين الجددمن المورة، فإن التغييرات السياسية لا تنبع من هذه الحقيقة وحدها(٤).

والسمة الهامة التى تعتبر مفتاحا لفهم هذه الفترة هى الحقيقة التى مفادها أن الطبقة الحاكمة احتفظت بسلطتها من خلال تجنبها المواجهة المباشرة مع الأوربيين، وهو الخطأ الذى كلف المماليك غاليا. وفعلت الطبقة الحاكمة ذلك بأن قدمت بعض التنازلات كما كانت تثير الصراعات بين قوة وأخرى. وكانت البنية المؤسسية التى فرضتها الطبقة الحاكمة تمليها الأبعاد العامة للمجتمع الذى يتكون من طبقة وسطى مقهورة وطبقة عريضة من الفلاحين. وكانت البيرقراطية الجديدة الضخمة تعكس جهود الطبقة الحاكمة الصغيرة الحجم، لتعبئة المجتمع الذى شيدته على هذه الصورة، لاستخلاص أقصى مايمكن من الثروة من الفلاحين. لقد قامت بهذه التغييرات باختيارها حتى تصون البنية العامة

للمجتمع، كما أن هذا الاختيار كان وليد نقص الخيارات، لدرجة أنه فى ثلاثينات القرن التاسع عشر كانت الحكومة مُجبرة على ترقية كثير من المصريين داخل بنية المجتمع لتوفير الكفاءات اللازمة.

إن بعض الدراسات حول هذه الفترة وجهت عناية كبيرة إلى الشكل الملكى للطبقة الحاكمة، مؤكدة أن الأسرة الحاكمة هى التى كانت تتخذ القرارات الهامة. حقا إن محمد على وابنه ابراهيم وبعض العسكريين موضع الثقة حملوا أعلى الرتب، كما أنهم جمعوا بالتدريج ملكيات كبيرة من الأرض، إلا أن هذه الجماعة لم تكن تمتلك مهارات فنية فتجنبوا إلى حد كبير الشئون العسكرية بالاعتماد على فنيين أقل رتبة كما حدث ذلك أيضا فى الشئون المدنية (وعلى الأقل خلال الفترة من ١٨١٩ - ١٨٣٧م) لنفس السبب. فلم تبرز هذه المجموعة باعتبارها تحتكر قوة فعالة ومؤثرة. ومن هنا يمكن أن نفترض أن الثروة التى تلقاها أفراد هذه المجموعة الصغيرة ليست مطلقا دليلا على مقدرتهم على التأثير فى مجرى الأحداث فى المجتمع.

لقد تبلورت الصورة الدقيقة للطبقة الحاكمة عام ١٨٣٠ وكانت تشتمل على أسرة محمد على، والقادة الأتراك والألبان، والتكنوقراط الأجانب، وممثلو الغرفة التجارية الجديدة(٥). إن استمرار الحاجة إلى زيادة موارد الدولة أجبر الحكومة على محاولة زيادة الانتاج الزراعى. فأغرق ذلك الاتجاه النظام فى المشاكل الزراعية، وحتم حل هذه المشاكل التوسع فى البيرقراطية، على أن تحتوى عددا أكبر من المصريين. ومن ثم كان تكوين المجلس (مجلس المشورة) عام ١٨٢٩. وكان فى تشكيله نسبة كبيرة من المصريين، وعادة يفسر تكوين المجلس بهذه الصورة لتحقيق موازنه إزاء الأتراك والأجانب، بيد أننا نستطيع أن نؤكد أنه ليس هناك أىْ دليل يساند هذا الزعم من خلال سلوك هذا المجلس بأية صورة من الصور. وكان مجلس المشورة يتكون من ١٤٦ مائة وست وأربعون عضوا، يخدمون الحكومة كمستشارين.

ويتكون المجلس كالآتى: ٢٣ ثلاثة وعشرون من كبار الموظفين «والعلماء»، ٩٩ تسعة وتسعون من أعيان «وشيوخ» الأقاليم، ٢٤ أربع وعشرون من مأمورى الأقاليم (المديرون). ويتضح من هذا التكوين أن الغالبية الكبيرة من «شيوخ» القرى والأعيان، وهى مجموعة تعتبر من أوائل المنحازين إلى نظام محمد على. وبهذا التكوين للمجلس يمكن أن نتقبل مناقشة فكرة أن الأغلبية منه كانت «ضد المصريين» لأنه كان يضم تلك القوى الاجتماعية التى تستغل الفلاحين، وتحول دون نمو الطبقة الوسطى المصرية(٦).

وكانت المرحلة الأخيرة التى اجتازتها الطبقة الحاكمة فى عصر الإصلاح، هى تحولها نفسها من طبقة بيرقراطية إلى بدايات طبقة من كبار ملاك الأرض. لقد كانت الدولة لا

تزال هى المالكة للأرض من الناحية النظرية. وبعد عام ١٨٣٧م أصبح من الممكن أن يُوصَى بالأرض للورثة، ليس كملكية خاصة ولكن كان للوريث حق الاستفادة من ثروة الأرض التى لا تزال اسميا ملكا للدولة. والذى حدث وأدى إلى هذا التحول معروف: لقد عانى محمد على من الهزائم عندما توسع الأوربيون بسرعة فى سوريا ومناطق أخرى. وأخذت الحكومة المركزية فى الضعف. ونتج عن ذلك أن البيرقراطية لم تعد قادرة على الاستمرار فى التصنيع، بل إنها كفت عن إعداد نظام إدارى فعال لخدمة اقتصاد زراعى، لأن ذلك العصر شاهد نموا سريعا لنظام مالى استطاع أن ينهض بأعباء ائتمان زراعى، وحقق المزيد من التحسينات فى التكنولوجيا الزراعية، كما سمح بدرجة معقولة من اللامركزية(٧). إن انهيار البيرقراطية كان يعنى انهيار الحركات الثقافية والتى كانت تمثلها البيرقراطية فى استيعاب المعرفة الأجنبية والصحوة الكلاسيكية الجديدة. وبلغت المرحلة الثالثة ذروتها بعد انقضاء جيل وفى ظل النظام البيرقراطى فى عهد اسماعيل.

الطبقات الوسطى القديمة:

لم يحظ الوضع الاجتماعى الاقتصادى للطبقات الوسطى القديمة خلال فترة الإصلاح بالدراسة. وما عُرِض بشكل عام عن أوضاع التجار المصريين أو «العلماء» إجمالا استند على أمثله قليلة جدا. أما عن الكتاب الأوربيين المعاصرين، فكانت علاقاتهم بهذه الجماعات ضعيفة، كما أن اهتمامهم بهذه الجماعات كان أقل من اهتمامهم بالحكومة نفسها. لقد عثرنا على قدر قليل من المعلومات عن صفوة التجار الذين نموا من خلال الطبقة القديمة، ويرجع ذلك إلى أن هذه الصفوة كانت فى الواقع جزءا من الحكومة(٨). فممثل الغرفة التجارية بالقاهرة عام ١٨٣٣مثلا كان أحمد المغربى كما أن أخاه محمد كان أيضا تاجرا بالقاهرة، هذه الأسرة احتفظت أيضا بروابط حميمة بالمغرب وبرجال السياسة هناك، كما أن أحمد كان يقرض الأموال للعديد من رجالات المغرب(٩). ووظف تجار المغرب أموالهم فى طريق التجارة إلى الهند وكان ذلك بالوكالة من خلال تجار جدة الرئيسيين، والذين كانوا عام ١٨٣٠م تاجران مغربيان هما الجيلانى والسقّاط. وقَبِل هذان التاجران توظيف أموال التجار المغاربة بالقاهرة لكنهما رفضا توظيف أموال التجار السوريين فى القاهرة أيضا. كما انشغلوا بشكل مكثف بتجارة البن رغم أنهم لم يشتروا البن للسوق المصرى، حيث أن حصار محمد على كان لايزال قويا، فقد كان يقاوم ،تجارة البن من الهند الغربية وكان يشترى بدلا منه البن اليمنى(١٠). وبصرف النظر عن المراجع القليلة عن صفوة التجار فنحن لا نستطيع أن نرسم صورة واضحة للتجار فى فترة الإصلاح من المراجع التى نشرت، سواء كانت أجنبية أو محلية باستثناء التجار العاملين فى التجارة السودانية(١١).

وكان «العلماء» يمثلون العنصر الرئيسى الآخر فى تكوين الطبقات الوسطى بالمدن، وغالبا مادرست أحوالهم. وكان هناك أخيرا خلافات بين «العلماء» المصريين ومعاصريهم من

«العلماء» الأتراك حول قضية الإصلاح. فالعلماء الأتراك كانوا يدعمون الإصلاح بينما لم يؤيده «العلماء» المصريون. وتقدم أسباب مختلفة لتفسير هذا الخلاف. وأحد هذه الأسباب يرى أن محمد على تجاهل الأزهر وسيطر عليه بالالتفاف حوله، أكثر من اهتمامه بإصلاحه من داخله. لقد كرم «العلماء» ولكنه لم يمنحهم مطلقا أى قوة مؤثرة(١٢). وهذه وجهة نظر صحيحة، ولكن ماهى الأسباب التى دفعت العلماء إلى التخلى عن مساندة محمد على منذ البداية، ولماذا قاومهم محمد على؟ ذلك يحتاج إلى تحليل أكثر عمقا.

ويبدو مما نعرفه عن «العلماء» فى القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر أنه كانت لهم علاقات عميقة بعالم التجارة وطوائف الحرفيين، وقليل من هؤلاء العلماء، وهم الأكثر ثروة كانوا يتولون «الإلتزام». وعندما سيطرت الحكومة على التجارة وانتزعتها من أيدى التجار، أقامت بنية حكومية جديدة تسيطر على الطوائف، كان ذلك يمثل ضربة فى الصميم موجهة إلى الأوضاع الاقتصادية لمعظم العلماء،فكان بعض «العلماء» من التجار وكانوا مشاركين فى طوائفهم. والبعض الآخر كان مصدر دخلهم من عملهم «كنظار أوقاف» على المؤسسات والهيئات الدينية. وعندما تولى التحالف الحاكم مسئولية إدارة هذه المؤسسات، حرمهم بذلك من مصدر ثرائهم، ومن ثم كان هناك أسس موضوعية لمعارضة «العلماء» القوية للتحالف الحاكم، فعارضوا سياساته، تلك المعارضة التى كانت أكثر وضوحا من المعارضة الكاملة للطبقة الوسطى(١٣).

ولكن إذا كان الحلف الحاكم قد استطاع أن يسيطر على ثروة العلماء، فلماذا لم يستطع أن يحطمهم تماما ويجبرهم إما على الهجرة أو قبول الإصلاح؟ ويمكن أن نقول فى النهاية أنه بالرغم من الانتهاكات التى ارتكبها هذا التحالف ضد ثروة وسلطة العلماء، فإنه لم يمتلك القوة الكافية فى مواجهتهم، وهم مصدر الشرعية لهذا الحلف الحاكم، ومن ثم لم يتمكن هذا الحلف من القضاء على سلطة العلماء تماما. وهناك سبب آخر، فلم يكن هناك تهديد قوى سواء فى الداخل أو من الخارج كما كان الحال فى استانبول، تلك الظروف التى أجبرت «العلماء» فى تركيا على الوقوف إلى جانب الحكام. كما أن سياسة التجنيد التى وضعتها الطبقة الحاكمة الجديدة قضت على أى تهديد داخلى من جانب الطبقات الدنيا، فكان فى الإمكان نقل هؤلاء المجندين بسهولة إلى ساحات الحرب فى الخارج. ولكن كان على الحلف الحاكم أن يُصغى إلى شكاوى هؤلاء العلماء، كما لجأ النظام إلى إرضاء نوازعهم فتوسع فى تكريمهم. ويبدو أن هذا الوضع يعكس علاقات القوى، فالطبقة الحاكمة وإن كانت لها السلطة، إلا أنها لا تستطيع أن تنفذ شيئا بدون «العلماء».

لقد عين محمد على عددا من «الشيوخ» فى المناصب الهامة مثل منصب شيخ الأزهر. ومن الملاحظ أن القسم الأكبر منهم كانوا إما ضعفاء أو أنهم بلغوا من العمر أرذله، فلا يستطيعون أن ينظموا مقاومة فعالة فى مواجهة محمد على حتى لو اقتنعوا بذلك. وعلى أى حال، فلم يفكر هؤلاء العلماء فى موقفهم المحتمل من محمد على ومن النظام الجديد. وإذا كنت لا أملك الدليل المباشر على ذلك، فهناك دليل غير مباشر وجدير بالاعتبار ورد

فى المصادر الأدبية. إن الذين اختارهم محمد على كانوا جميعا باستثناء حسن العطار قد نموا وشبوا فى محيط دراسة «الحديث» فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر. ومن ثم فقد قضوا حياتهم بين أشخاص عارضوا مؤخرا محمد على. وكان محمد على يدرك عبث محاولة أن يضم أعضاء جددا، فكان يعمل على تحييد موقفهم، كما سمح لهؤلاء الشيوخ أن يختاروا رجالا أكبر منهم سنا، فقد تؤدى وفاتهم على أى حال إلى تغير كبير فى الأوضاع.

وكان حسن العطار هو الوحيد الذى حاول أن يعمل كأحد رجال محمد على، ولعب هذا الدور على قمة السلطة فى النظام. ورغم ذلك فلم يعتمد محمد على تعيين حسن العطار إلا عام ١٨٣١م(١٤). وسوف نرى فيما بعد أن «شيوخ» الأزهر تحالفوا ضد العطار، كما أن الفترة التى تولى فيها مشيخة الأزهر حتى وفاته عام ١٨٣٥م كانت غير منتجة بالنسبة له شخصيا، كما لم تكن فترة راحة واستقرار.

لقد تولى الشيخ ابراهيم الباجورى مشيخة الأزهر عام ١٨٣٨م نتيجة مساومة واضحة. فكتب إلى البكرى يعده بالابتعاد عن شئون الصوفية وألا يتصرف فى شئون الأزهر بدون التشاور مع باقى «العلماء». وهذا يبين بوضوح كاف أن سلطة «العلماء» قد نمت إلى حد ما فى مواجهة الحكومة(١٥).

وبالعودة إلى «شكاوى» العلماء التى استمع إليها محمد على، نجد أن عددا منها له علاقة واضحة تماما بالتفسخ الاقتصادى والاجتماعى. واعترض بعض العلماء عام ١٨٢٢م على بناء مستشفى بدير «آباء الأرض المقدسة» بالإسكندرية (Couvent de Pères de la Terre Sainte)، كان الفرنسيون سيقومون بتنفيذ مشروعه. وقد استند العلماء فى اعتراضهم على قانون يحرم التوسع فى الأديرة. إلا أن محمد على تدخل ومول عملية البناء، وأكد على بناء حائط يفصل بين المستشفى والدير ترضية للعلماء.

وترتب على مقاومة التغلغل الأجنبى فى الدلتا، سلسلة من الأحداث الاقتصادية تجمعت فى وقت واحد. وكان مسجد زغلول فى رشيد يعتبر نقطة تجمع، كما كانت رشيد مسرحا للمقاومة المتواترة فى مواجهة بعثات الفرنسيسكان التى كان يرسلها الفاتيكان. كما كانت الدلتا معرضة فى نفس الوقت لاختراق مُركز من رأس المال الأجنبى. ونحن نشك فى أن أهمية الإقليم للنظام الجديد هى التى دفعت محمد على إلى أن يتخذ من الخطوات مايحمى سلطته فى هذا الإقليم. لقد ركز محمد على معظم المؤسسات الجديدة فى منطقة القاهرة، ولكنه اختار رشيد كى تكون مقرا لمدرسة الفنون والصنائع التى أسسها عام ١٨٣١م. وكان هامون P.N. Hamont قد سبق وأسس مدرسة الطب البيطرى، واتخذ من رشيد مقرا لها(١٦). وفى نفس الوقت الذى كان يقدم فيه محمد على التنازلات، كان يهاجم معارضيه بقوة. وتناول ادواردلين Edward Lane فى ملاحظاته التى كتبها عام ١٨٣٠م قوة «الطريقة الدسوقية» وشهرتها، والتى تأسست فى رشيد. لقد أدان «علماء»

القاهرة ممارسات الطريقة الدسوقية باعتبارها تتنافى مع الإسلام. وفى نفس الوقت تخلى محمد على عن هذه الطريقة ليعلن تأييده للطريقة «النقشبندية»، وهى طريقة محافظة تلتزم بالشريعة، كما كانت تضم بين صفوفها بعض كبار موظفى الدولة(١٧).

إن المعاصرين لفترة الإصلاح يؤكدون بشكل عام أن «الشيوخ» كانوا فى حالة من الفقر النسبى، كما أن عددا قليلا من بين أسماء «شيوخ» القرن الثامن عشر هى التى أتيح لها أن تظهر فى القرن التاسع عشر. وهذا يوضح كيف تبدل التقليد الشائع الذى كان يقضى بولاية الابن لمهنة والده. ويتحدث ادواردلين بتفصيل حى عن الضيق الاقتصادى الذى كان فيه الشيوخ وقد أيدت مراجع أخرى هذه المعلومات(١٨).

ونجح «العلماء» تماما فى الحصول على بعض المطالب الدينية من محمد على، تلك المطالب التى لا يكون فيها الصراع الطبقى واضحا. وهناك دراسة اعتمدت على الأرشيف التركى كمصدر لها، وردت فيها بعض الحالات التى اضطر فيها محمد على أن يتخلص أو ينتقص من نفوذ بعض الأشخاص الذين سببوا الضيق «للعلماء»، كما قدم محمد على بعض التنازلات للعلماء فى تلك الحالات فى الضرائب، كما كان يعفى بضاعتهم من الجمارك، وكان يقدم التسهيلات فى الحج فى بعض الحالات، فيمنح الفقراء من «الشيوخ» العطايا المالية، أما «العلماء» الأتراك فكان يخصهم بالمنح والعطايا. ومن الطبيعى أن هذه اللمحات من محمد على لم تكن وليدة مراعاة الغير، بل كان يأمل أن يكتسب من ورائها مؤازرة هؤلاء العلماء. إن هذه الحقيقة توضح أن «العلماء» لا يزالون يمثلون قوة يُعمل حسابها ولا يمكن تجاهلها بسهولة(١٩).

وهناك منهج آخر عند تقييم القوة النسبية للطبقات الوسطى المصرية، ويكمن هذا المنهج فى دراسة الجمعيات الدينية «الصوفية» والأكثر توجها نحو الشريعة. ومن المتفق عليه بشكل عام أن حكومة محمد على حاولت السيطرة على، «الطرق الصوفية» قدر الإمكان من خلال وظيفة «شيخ مشايخ الطرق الصوفية»، ورغم ذلك فقد استمرت الطرق الصوفية تحظى بدرجة من الاستقلال(٢٠). وتوسعت بسرعة الفروع المختلفة للطرق الصوفية وفروع «الخلوتية»، و استمرت هذه الفروع فى توسعها دون عائق خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، بحيث وصلت فروع «الخلوتية» إلى المغرب والسودان ثم الحجاز بعد الحروب الوهابية. وفى وقت ما انفصلت هذه الفروع ثم استقلت عن مصر بشكل واضح. واجتازت الطرق الصوفية خلال توسعها نفس طرق التجارة التقليدية، كما تأسست «الزوايا» فى المراكز التجارية. ولاشك أن التجار كانوا القوى المحركة خلف هذا التوسع، كما أن تعاليمهم الدينية المحافظة كانت تحظى بدرجة من التأييد من مختلف الحكام المحليين(٢١). أما الحركات الاستقلالية التى قادها التجار فى مصر فقد قمعت بلا رحمة(٢٢).

أما فى مصر نفسها فهناك طريقتان وطنيتان، لهما مكانتهما ، لعبتا دورا رئيسيا فى الصحوة الثقافية فى القرن الثامن عشر، هما الطريقة «الخلوتية البكرية»، والطريقة «الساداتية الوفائية». ومارست الطريقتان درجة من النفوذ فى النصف الأول من القرن التاسع عشر رغم تدهورهما من ناحية التنظيم. كما ظل الأدباء الخُلّصْ فى محيط الطريقة «الوفائية» يذكرون اسم «محمد أبو الأنوار» كما ورد اسمه كثيرا فى قصائدهم الشعرية، كما كان هؤلاء الأدباء لا يزالون يشيرون أحيانا إلى التراث الثقافى الفاطمى والفارسى فى كتاباتهم. وقد كسب أعضاء الطريقة «الوفائية» أغلب الوظائف الهامة والقليلة التى فُتح بابها أمام المصريين، وذلك لمعرفتهم باللغة والأدب. كما عمل بعضهم من خلال نفوذ حسن العطار فى الصحيفة الرسمية «الوقائع المصرية فى مطبعة بولاق»(٢٣)، كما عمل البعض الآخر فى تصحيح الترجمات، وعمل واحد منهم على الأقل فى الترجمات الأدبية هو الشيخ الطهطاوى. ومهما يكن من أمر فالملاحظ أن ما نعرفه عن الأشخاص الذين تولوا موقع «شيخ السجادة» والذين حافظوا على نشاطها كان قليلا نسبيا، وهذا أمر هام. لقد سيطرت عائلة واحدة ولمدة ثلاثة أجيال على الطريقة الوفائية بعد «محمد أبو الأنوار»، ومن بين هذه الثلاثة أجيال، كان الحفيد هو الذى يحتل المكانة الهامة. فكان «الشيخ سيد السادات» من الجيل الأول، وما كتب عنه كان قليلا، أما ابنه «أحمد أبو الناصر» فكان معروفا باسم «أبو الاقبال». أما الحفيد فهو «عبد الخالق السادات» المعروف باسم «أبو الفتوحات» وقد ولد عام ١٨٤٨م /١٢٦٣هـ. ودرس عبد الخالق فى المدرسة الأميرية حيث كان ناظرها «الشيخ محمد عياد الطنطاوى». ومن بين الموضوعات التى درسها التركية، النحو العربى، الخط، والحساب. ثم التحق بالأزهر ودرس على الشيخ ابراهيم السقا. ولا يخفى الانكسار فى أدب «السلسلة» الذى يسجل سلسلة العلاقات بين شيخ السجادة وخليفته - حيوية وأهمية «الوفائية» كطريقة خلال فترة محمد على على الأقل.أن «الطريقة الوفائية» قد وجدت كمؤسسة متماسكة وموظفة فى خدمة الطبقة الوسطى المحلية، كما كان من الطبيعى أن تعتمد على الرعاية الواسعة من المجتمع الذى تعاطف مع رؤيتها الكلاسيكية الجديدة. ويذكر لين أنه كان من المألوف أن يوجد بين المواكب الجنائزية للأثرياء أناس ينشدون «القرآن» والشعر التراثى «البردة»، ويتبع هؤلاء أعضاء من أربع طرق صوفية أو أكثر، كل منها تنشد أدعيتها المميزة ويذكر لين على وجه الخصوص الطريقة «الشاذلية والوفائية والشعراوية»، وكان ذلك فى ثلاثينات القرن التاسع عشر(٢٤).

واستمرت الطريقة «البكرية» وهى الأقدم (بعدما انتهت حركة إصلاح) فى النصف الأول من القرن التاسع عشر كطريقة غنية إلى حد بعيد. وتفرع عن الطريقة عدد من التابعين الجدد واستقلوا عنها تماما. أما فى مصر فإن الطريقة الصوفية الرئيسية أمرها

مكفول بعلاقة خاصة بمحمد علي. وكان محمد علي يفوض بعض أعضاء الطريقة لشغل مركز «نقيب الأشراف» بشكل دائم، ويعهد إليهم بتولى الاحتفالات السنوية مثل «مولد النبى»، الذى يكرم فيه يوم مولد الرسول. وأصبح «سيد على افندى البكرى الصديقى شيخ السجادة» بعد والده. وفى عام ١٨٥٤ - ١٨٥٥م/ ١٢٧١هـ كان معروفا عنه أنه كانت تربطه علاقة حميمة «بالخديوى اسماعيل». وقد حثّه على تجنب تغلغل رأس المال الأجنبى(٢٥).

ويبدو فى النهاية أن الاستمرارية والأهمية النسبية للطرق «الصوفية الملتزمة بالشريعة» فى مصر، وقدرتها على النمو والتوسع خارج مصر خصوصا عبر طرق التجارة، ينم عن استمرار قوة الطبقات الوسطى تحت حكم محمد علي. وكان من الممكن أن يتغاضى محمد على عن الطرق، ولكن لم يعرف عنه أنه شجع الحركة «الصوفية» أو رفع من شأنها. وإذا كانت الطبقة الوسطى. تتكون من التجار «والعلماء» فإن محمد على كان يتخير بعض أفرادها ليشملهم بالعطايا والمنح، ورغم هذه العطايا والهدايا فإن الأغلبية لم تكن لتستطيع أن تحقق شيئا من الحراك الاجتماعى. وكان ذلك أيضا مفتاحا آخر لفهم وتفسير القوة النسبية للطبقة الوسطى، كما تأجل الصراع بين الطبقتين فى كل ميادين الحياة. ففى ميدان العقيدة كانت الطبقات الوسطى تناصر استمرار دراسة «الحديث» فى محيط الطرق الصوفية، بينما كانت الطبقات العليا الحاكمة قد تحولت إلى «علم الكلام»، كما كانت حياتهم تدور حول المؤسسات الجديدة. أما فى محيط الثقافة فأخذ الصراع شكل الخلاف حول الإصلاح من وجهة نظر الطبقة العليا، فى مواجهة صحوة الطبقة الوسطى. وكانت هناك جماعة صغيرة من الطبقة العليا تحاول رأب هذا الصدع.

الطبقات الدنيا:

تعد دراسة الطبقات الدنيا من الصعوبة بمكان فى غيبة أى دراسة اجتماعية اقتصادية عن الطبقات الوسطى فى مصر، وعدم وجود أى معلومات صحيحة متاحة عن الطريق الذى كانت تتحول فيه الاقتصاديات المحلية فى القاهرة والاسكندرية فى فترة حكم محمد علي. وطبقا لدراسة حديثة فإن نظام الإحتكار الأساسى والذى ميز قطاع التجارة، قد قام فى الفترة من عام ١٨١٦ إلى ١٨١٨م. أما الصناعات «الوطنية» والتى تمثل صاحب العمل الرئيسى الذى تعمل لديه الطبقات الدنيا بالمدن، فقد بدأت بشكل من أشكال الإنتاج الحرفى، إذ كانت الدولة تمد هذا القطاع الحرفى بالمواد الخام وتستولى على الإنتاج. ونمت أهمية مكتب مفتش السوق «المحتسب» كما عرف بعض «المحتسبين» بالاستبداد. وروى لين قصة عن مفتش النسيج «محتسب النسيج» ويسمى على بك الذى اعتاد أن يحرق الحرفيين الذين يقبض عليهم متلبسين ببيع بعض المنتجات الكتانية، أو يمتلكون «نول نسيج» لإنتاجهم الخاص(٢٦). إن القضاء على الحرفيين الفقراء الذين فقدوا هذه الوسائل الانتاجية التى كانت تعينهم على تحسين دخولهم سهل التحاقهم بمصانع الدولة. وفى هذا

السياق يتذكر الإنسان بشكل ما حركة الأسيجة التى كانت تقع فى انجلترا والتى ساعدت على خلق بروليتاريا صناعية. إلا أن الثورة الصناعية فى مصر تعطلت بسبب نقص المواد الخام الأساسية مثل الحديد والفحم، ونقص المصادر الكافيه للطاقة. وعلاوة على ذلك فإن درجة التصنيع فى أوربا فى ذلك الوقت كانت أعظم مما هى فى مصر، كما أن ضغط منتجات الآلات الأوربية الرخيصة حال دون التحول الكامل للطبقات الدنيا فى مصر. إن اقتلاع جذور الطبقات الدنيا فى مصر كان يدفعها إلى الجيش أو إلى مصانع الدولة، إلا أن هذا الاقتلاع وصل إلى نقطة تجمُد عندما تدهورت هذه المؤسسات، وبالتالى،فقد استمرت الوسائل التقليدية فى الإنتاج، ورغم ذلك ففى خلال فترة قمة ازدهار نظام المصانع ظهر موقف شبيه بما ظهر فى انجلترا فى فترة تحطيم الآلات (The Luddites) [٢٧]. إن الطبقات الدنيا فى عصر ما قبل التصنيع وضعت الحدود لأساليب الإكراه التقليدية التى يمكن أن تستخدمها الحكومة فى ظروف العمل الحديث[٢٨]. وقد سجل المراقبون المعاصرون أحداث انفجارات كثيرة دون تفسير لأسبابها، كما كتبوا عن أحداث تخريب فى الصناعة، وكتب لين مثلا أنه لاحظ ارتفاع نسبة الجريمة فى المدن فى زيارته الثانية عام ١٨٣٣ بالمقارنه بنسبتها عام ١٨٢٠ خلال زيارته الأولى[٢٩].

ان استخدام السخره فى بناء جيش جديد، كان يعنى تحطيم العائلات واقتلاع أعداد كبيرة من المجتمع. كما أن الجيش نما نمواً سريعا فزاد عدده من ١٦٠٠٠ ست عشرة ألف عام ١٨٢١ إلى ٦٢١٥٠ اثنين وستون الف ومائه وخمسين عام ١٨٢٩، ثم إلى ٨٣٠٠٠ ثلاث وثمانين ألف عام ١٨٣٢، ووصل إلى ١٠٠٠٠٠ مائة ألف عام ١٨٣٣، وبلغ عدده فى النهاية عام ١٨٣٨ إلى ١٥٧٠٠٠ مائة وسبع وخمسين ألف. وقد رويت أحداث كثيرة حول مقاومة التجنيد الإجبارى وخصوصا عمليات تشويه الفلاحين لأنفسهم، كما روى الكثير عن تمرد الفلاحين فى الريف فحدث مثلا فى إقليم الشرقية خمس حوادث تمرد خلال خمس عشرة سنة. إلا أن فرصة التمرد داخل الجيش نفسه كانت ضئيلة. وكانت العرقية هى الأساس فى تكوين فيالق الضباط الذين كانوا يتقاضون مرتبات عالية، كما كانوا إلى حد ما منعزلين عن الجند بسبب اللغة. ولذلك فلم يكن من المحتمل أن يتولى الضباط سواء من الرتب الصغيرة أو الكبيرة قيادة أى تمرد. ولكن كان من بين الذين أعدموا شنقا عقب أحد آحداث التمرد الهامة، بعد فشل حصار عكا فى مارس عام ١٨٣٢م، بعض «العلماء» وبعض «الأتراك».

ويمكن أن نجد فى هذا العصر وصفا لبعض مواقف الطرق «الصوفية» الشعبية والتى ارتبطت بممارسات «راديكالية وخطرة». ويبدو أن هذه الطرق وريثة الطريقة «البيومية» فى القرن الثامن عشر، ولكنها تحولت إلى اتجاه أكثر تطرفا من الطريقة «البيومية»، وهى فى هذا الموقف إنما تعكس الأوضاع الأكثر ظلما فى عهد محمد على. أما أتباع الطريقة

«البيومية» فقد ضعفوا فى عصر الإصلاح، وحدث انقسام فى الطريقة فى عهد «الخليفة الثالث» «محمد نافع». أما القسم الرئيسى بعد هذا الانقسام فقد وسع من قاعدته بين السقائين بالقاهرة ليضم البدو حتى وصل إلى إقليم الحجاز(٣١). إن الطرق الصوفية الشعبية الرئيسية فى عصر الإصلاح لم تكن هى نفس الطرق المشهورة فى القرن الثامن عشر، بل إن طرق عصر الإصلاح قد نهضت تلبية لضرورة فى هذا العصر. وأهم هذه الطرق الصوفية كانت الطريقة «الرفاعية»، وهى فرع من الطريقة العلوانية. وارتبط أعضاؤها ببعض الممارسات مثل إدخال المسامير الحديدية الكبيرة فى أجسادهم، كما كانوا يأكلون جمرات الفحم وهلم جرا. وهناك طريقة أخرى تعرف باسم «السعدية» واشتهر أعضاؤها بتعاملهم مع الثعابين السامة، كما كان شيوخها يدوسون مريديهم وهم على صهوة جيادهم. كما كان بعضهم يكسب عيشه أو يزيد من دخله باستخدام السحر فى إخراج الثعابين من المنازل، و شاع ذلك بين الناس. أما الطريقة الرئيسية الثانية فكانت الطريقة «القادرية»، وكان أغلبهم من صيادى السمك. والطريقة الثالثة هى الطريقة الأحمدية، وهى طريقة «سيدى أحمد البدوى». وتركزت فى طنطا بالدلتا بالرغم من أن لها علاقاتها بالطريقة «البيومية والشعراوية والشناوية». وهناك فرع آخر يسمى «أولاد آل نوح»، ومن بين أعضائها الشباب الذين كانوا يقومون بحركات استعراضية بالسيوف والسبح والسياط. والطريقة الشعبية الثالثة وكانت تتركز أيضا فى الدلتا، وهى فرع من الطريقة «الدسوقية» وتسمى الطريقة «البرهامية». ويرى لين أن كل «الصوفية» تقريبا مثل «البرهامية» كانوا من الحرفيين أو الفلاحين وأن الغالبية يرتبطون بالطريقة بين الفينة والأخرى فهم غير منتظمين، إلا أن المتسولين والفقراء، أى الذين لا عمل لهم، هم المرتبطون بطريقتهم الصوفية كل الوقت.

إن الممارسات التى وصفناها سابقا كانت صدمة «لشيوخ الأزهر» ولبقية الطبقات الوسطى والعليا، مما دفع الحكومة إلى الميل نحو تحقيق مزيد من السيطرة على «مولد النبى». إن الاتجاه المتطرف نحو الوجد الصوفى والرغبة فى الهروب من هذه الحياة والتى كان يمارسها الصوفيون بشكل رمزى فى طقوس هذه الطرق الصوفية، كان يوحى بالبؤس المتزايد والاستغلال المتنامى الذى تعرضت له هذه الطبقات الدنيا. إن الفجوة الاجتماعية التى أخذت فى الاتساع فى أواخر القرن الثامن عشر كانت مجرد نذير واضح بالأحوال الأكثر سوءا التى تعرضت لها مصر فى عصر الإصلاح. وكان الإنسان يتوقع فى مثل هذه الظروف أن ينهض أحد الأولياء ليقود الشعب. ولقد حدث ذلك مرة على الأقل وكانت له نتائج مثيرة. فظهر عام ١٨٢٤م «أحمد إدريس» وهو أحد التجار المغاربة، باعتباره «المهدى» وهو قائد ذو شخصية كاريزمية، وكان يدعى أنه ملهم من السماء، وجند الآلاف من فلاحى مصر العليا فى هبة قصيرة لم تستمر طويلا. ومهما يكن من أمر، فكان من

النادر فى مثل هذه الظروف قيام هبات تسترشد بأيديولوچية معينة. وفى هذه النقطة كانت تختلف حركات الطبقة الدنيا فى القرن الثامن عشر عن حركاتها فى القرن التاسع عشر. وكان الاتجاه الصوفى فى القرن التاسع عشر والذى ذكرناه آنفا، يتجه نحو التنفيس الفردى عن الأوضاع الاجتماعية، الذى فاق الاتجاه نحو تطوير العقيدة الاجتماعية، ويقودنا ذلك كله إلى استنتاج أن المقاومة لم تكن لها مؤسساتها فى وادى النيل بصورة مؤقتة على الأقل. وكان الحال عكس ذلك فى البلاد المحيطة بمصر، مثل ليبيا والسودان. ولكى أوضح المقدمة الرئيسية لهذا النقاش حول البنية الاجتماعية. أقول: إن وجهة النظر التى مفادها أن حيوية هذا العصر يمكن أن نفهمها بشكل رئيسى من خلال السياسات البيرقراطية للصفوة، تتحداها نظرة أخرى مفادها أن الفئة العليا من البيرقراطية تمثل المركز السياسى لطبقة حاكمة صغيرة نسبيا ومتماسكة، اتخذت موقفا عدائيا من طبقة التجار المحليين فى مصر، وكان هؤلاء التجار يمثلون العمود الفقرى للطبقة الوسطى فى القرن الثامن عشر. وكانت البيرقراطية هى الطريق التقليدى للهروب من الاعتماد على هذه الطبقة، فهى تتجنبها مستعينة بالأجانب والأقليات، كما أعتمدت فى المستوى المحلى على «شيوخ» القرى.

وكانت الطبقات الوسطى تجتاز مرحلة تدهور نسبى، إلا أنها بقيت على قيد الحياة، وكما أشرنا كان ذلك نتيجة لحقيقة واضحة وهى أن النظام لم يشعر أبدا بدرجة كافية من القوة لإصلاح الأزهر، كما أن «الأزهر» بدوره لم يشعر بتهديد جدى يضطره إلى اتخاذ موقف معاد للسلطة الحاكمة ويقف إلى جانب الشعب كما فعل بعض «شيوخ» القرن الثامن عشر حين لم تصل المظالم على أية حال إلى مثل هذه الدرجة. وكان من الطبيعى أن تشهد البلاد الكثير من المواقف التى تعبر عن عدم رضاء «العلماء» ولكنها لم ترتفع إلى مستوى الاحتجاج الجاد.

وفى الحقيقة كرس كثير من «العلماء» أنفسهم لكتابة دعايات مُحافظة فى «الموالد»، وكان ذلك بتشجيع وتأييد الحكومة. وحاولت أن أجد تفسيرا لاستكانة الطبقة الوسطى رغم ماحققته الحكومة من ثروة ضخمة بسبب رواج محصول القطن، فكانت الحكومة تدفع الطلبة دفعا نحو المدارس الجديدة. كما انجذب «العلماء» نحو خدمة النظام إذ نجحت الحكومة فى احتوائهم بتقديم المنافع المالية لهم. ولذلك ففى فترة الذروة لهذا النظام، وحين عجزت الحكومة عن تغيير طبيعة الطبقة الوسطى، كفت عن المقاومة ولكن دون أن تصاب بأضرار. واتبعت فى ذلك أسلوب التخلص ممن تحتاجه بتحييده. أما سياسة النظام نحو الطبقات الدنيا فكانت أكثر قسوة ووحشية. وكانت المشروعات العسكرية الواسعة النطاق التى قدمت فيها الحكومة ثمنا باهظا من أرواح الناس، فرصة للتخلص من كثير من أعداء النظام الجديد.

حسن العطار والبنية الثقافية الجديدة:

عاد العطار إلى مصر عام ١٨١٥م وسرعان ما أحرز شهرة كمدرس بالأزهر. وذكر على مبارك أن شيوخ الأزهر الآخرين كانوا إذا جلس للدرس تركوا حلقتهم وقاموا ألى درسه حيث يصغون إلى محاضراته العامة، كما ترجع شهرته بشكل خاص إلى محاضراته فى «تفسير البيضاوى». لقد قيل عنه أنه بهر سامعيه بطريقته فى العرض(٣٢). كما كان الجديد الذى يمثله العطار شيئان (ومن المحتمل أن يكون هذا الجديد هو مصدر الحسد له)، فهو يكمن أولا فى طريقته فى التدريس، وثانيا فى اتجاهه الذى كان يشيع فى موضوعاته التى يدرسها. وكان العطار كمدرس استمراراً للزبيدى وربما كان ذلك بوعى كامل منه. فقد كان الزبيدى يعرض النصوص وما تدعمها من سلاسل « الحديث » بشكل عام، فهو يبدأ برواية النص وهذه الأحاديث، ثم يأخذ فى تحليلها، أى من «الرواية إلى الدراية»، كما كان يقول أهل ذلك العصر. وكان الزبيدى يلقى دروسه دون اللجوء إلى المنطق الشكلى. أما العطار فكان يمثل بعض التقدم فيما يتعلق بتطبيقه للمنطق الشكلى فى دروسه. فقد كانت طريقته التى يلقى بها موضوعاته فى علوم النقل بالنسبة للغالبية من طلبته، وبالنسبة للاتجاه الغالب بين «الشيوخ»، طريقة ذكية ولكنها مثيرة. وفى نهاية العشرينات من القرن التاسع عشر كان العطار يلقى دروسه الأكثر أهمية بمنزله بطريقة غير رسمية لأنه كان يشعر بالضغط عليه فى الأزهر، كما أنه للأسباب التى ألمحنا إليها لم يكن له تأثيره على الاتجاه الدينى السائد فى ذلك الوقت.

وكانت محاضرات العطار العامة بلاشك وسيلة هامة وطد من خلالها مكانته. وإذا كنا لا نملك قوائم بأسماء الذين درسوا عليه ، فهناك عدد من الطلبة الذين ذكروا اسم العطار كأحد أساتذتهم. ولاشك أن طلبته يمثلون عددا ضخما إذا صحت الروايات التى كان يتلقاها على مبارك عن شعبيته كمدرس. ومن بين الأسماء التى احتلت مكانتها من طلبته، محمد البنانى المكى الذى توفى عام ١٨٣١م / ١٢٥٤ هـ. وأصبح «مفتى» المذهب المالكى فى مكة، كما كتب تفسيرا «للبخارى»(٣٣). وجذب العطار الطلبة من سوريا حيث أنه قام بالتدريس هناك، كما جذب الطلاب المغاربة لأصوله العرقية المغربية. ومن بين تلامذته السوريين، سيد قاسم دقاق الدودة والذى توفى عام ١٨٥٤م / ١٢٦٠هـ. ودرس على العطار حوالى عام ١٨٢٧م / ١٢٤٢هـ، وكتب فيما بعد كتابا حول «الميقات»(٣٤). والطالب السورى الآخر الذى درس على العطار بعد عودته إلى مصر بوقت قصير، هو حسين بن حسين بن محمد الدمشقى الحنفى، والذى توفى عام ١٨٣٢م/ ١٢٤٧هـ. وكان «قاضى» الحنفية، وقضى حياته كلها منشغلا بمختلف الطرق الصوفية خصوصا الخلوتية. لقد كان فى شبابه أحد مريدى مصطفى البكرى الصديقى، كما درس فيما بعد على خليفة

أحمد الصاوى الشيخ فتح الله المالكى(٣٥). أما الطالب الثالث الذى درس على العطار فهو يوسف بدر الدين الذى توفى عام ١٨٦٣م / ١٢٧٨هـ وعرف أيضا لانشغاله بالطرق «الصوفية». وكان عضوا فى الطريقة القادرية كما كان فى نفس الوقت طالبا وربما مريدا لشيخ الطريقة الشاذلية بهاء الدين محمد بن أحمد بن يوسف بن أحمد البهى المرشدى. ودرس أيضا على اثنين من الصوفية المصريين، وكان كل منهما شيخا للأزهر ، وهما الشرقاوى والقويسنى(٣٦).

وكان هؤلاء الطلبة هم النموذج. لقد جذبهم العطار من ثقافة «الحديث والصوفية» وهى ثقافة الطبقات الوسطى المقهورة. وكان الأزهر بالنسبة لهم، المحيط الذى يتولى حماية رؤيتهم الدينية والاجتماعية ويساندها ، كما أن اتصالاتهم بالعطار لم تغير من هذه الحقيقة. وعندما اعتزل العطار فى منزله كى يتفرغ لتدريس قليل من الطلبة ممن وجد فيهم القبول للتلقى، اقتنع هو نفسه بهذه الحقيقة. وكانت حركة العطار خلال عشرينات القرن التاسع عشر تبشر بإنشاء المدارس الجديدة مثل مدرسة الألسن(٣٧) (عام ١٨٣٦م)، فلم يكن من الميسور تدريب الطلبة من أجل خدمة احتياجات النظام الجديد وهم فى الأزهر بسبب الموقف السياسى(٣٨). لقد كان الطلبة أنفسهم مدربين على الاستظهار، كما كانوا يمتلكون قدرة عالية على دراسة اللغة وكان ذلك يتيح لهم نموا مختلفا تماما، بشرط الاتجاه إلى محيط غير محيط الأزهر خصوصا إذا كانوا ينتمون إلى عائلات ليس لها ارتباطات قوية بالطبقات الوسطى القاهرية القديمة. وكانت هذه الصفات متحققة بشكل عام فى الأسماء الجديدة فى هذه الفترة. وكان العطار نفسه ينتمى إلى نفس هذه الخلفية وكذلك كان طلبته الرئيسيين. وبعد اعتزال العطار فى بيته كان يلقى على طلبته نوعين من الدروس. النوع الأول يخص الإطار العقلى للصفوة ، لهؤلاء الذين يمتلكون الموهبة والرغبة فى العمل فى البناء الثقافى الجديد. وهذا الإطار العقلى يتضمن علم أصول الدين العقلانى، والمنطق، وقدرا من الممارسات الصوفية المحافظة، وفقه اللغة وهذه الدراسات تخص جميع الدارسين. أما فيما يختص بطلبته الحميمين، فكان يضيف إلى هذه المواد العلمية فروعا أخرى مثل التاريخ والجغرافيا، والعلم الإسلامى والطب. وكان ينقل اليهم رؤيته فى وحدة الحضارة الإسلامية وترابطها، ذلك الرباط المبنى على أسس علمية رَحْبَة. وبالإضافة إلى ذلك كان العطار قادرا على أن يقدم طلبته إلى بعض رجال الطبقة الحاكمة. إن عصر العطار وما تميز به من نشاط مكنه من تدريب طلبته وتعيينهم محررين للأدب العربى (من عشرينات القرن التاسع عشر حتى وفاته عام ١٨٣٥م)، وكانت هذه الفترة هى الذروة فى تطور عصر الإصلاح. أما المؤسسات التى ظهرت مؤخرا فى ثلاثينيات القرن فقد قامت بعد الوصول إلى قمة الإصلاح.

وفى سياق الحديث عن دراسته الخاصة فإن العطار واصل دراسته فى الأدب الأندلسى(٣٩). واستغل هذه الدراسة فى تحقيق مزيد من الشهرة فى المغرب متبعا فى ذلك طريق استاذه محمد الأمير. ومن بين العلاقات الأدبية والتى احتفظ العطار من خلالها بدراسة الأدب الأندلسى فى عشرينات القرن التاسع عشر، كانت علاقته بكاتب مولاى سليمان سلطان المغرب، وهو أبو حامد العربى بن محمد الدمناتى الفاسى كاتب سلطان المغرب والذى توفى عام ١٨٣٨م/١٢٥٣هـ. ودرس الدمناتى على العطار قبل عام ١٨٢٨م بوقت قصير خلال رحلته إلى الشرق العربى بغرض الحج. واستمرت هذه العلاقات بعد عودة الدمناتى إلى مراكش(٤٠). يقول العطار: «كتب إلى العلامة الأديب سيدى العربى الدمناتى الفاسى كاتب سلطان المغرب وقد أرسل لى كتاب «الريحانة لابن الخطيب الأندلسى» وغيره، [«ريحانة الكتاب ونجفة المنتاب» تأليف لسان الدين أبى عبد الله محمد بن الخطيب القرطبى الأندلسى المتوفى عام ٧٧٦هـ - المترجم] وكان قدم لديارنا يريد الحج فوقع بينى وبينه محاورات ومخاطبات(٤١).» كما اشتمل كتاب العطار «الإنشاء» على رسالة من الدمناتى الفاسى طلب فيها إجازة. وامتدح الدمناتى العطار فى رسالته لاهتمامه بالعلوم المدرسية، وذكر العطار فى رده أنه ألقى على الدمناتى دروسا من كتاب «الشفاء» للقاضى عياد فى علم الكلام. ومن المؤكد أن العطار عندما كتب «حاشيته على شرح الخبيصى» فى المنطق، أرسل نسخة إلى الدمناتى فقد تلقى منه مدحا مثيرا، شعرا ونثرا لهذا العمل(٤٢).

واهتم العطار أيضا وبشكل مركز بالأدب العربى الكلاسيكى، وكان لهذا الاهتمام تأثيره العملى عليه فدفعه إلى الاتصال ببعض الشخصيات الرائدة فى عصره.وهذا الميدان من الأدب الكلاسيكى هو ميدان الإنشاء، وهو ضرب من ضروب النثر أو كتابة الرسائل ذات المستوى الرفيع، وكان فى حالة ازدهار خلال هذه الفترة بين الصفوة البيرقراطية(٤٣). وكرس العطار كتابه الإنشاء لخدمة محمد على. فقد أراد له أن يكون ذا فائدة عملية للطبقة الحاكمة كمرشد لرجال السكرتارية والبيرقراطيين الآخرين فى مدرسة الجهادية الجديدة، والتى رفع العطار من شأنها، وبحلول عام ١٨٢٧م نشرت مطبعة بولاق كتابا آخر يحمل اسم «الإنشاء»(٤٤)، وربما كان ذلك بتأثير العطار. كما كان العطار يقوم بتدريس كتابه «الإنشاء» لطلبته(٤٥).

وكان العطار على صلة بشخصية أخرى بسبب اهتمامه بدراسة اللغة، فاتصل بشيخ الإسلام التركى والذى كان بدورة شاعرا رائدا. وهناك شخصية أخرى كانت من بين القيادات البيرقراطية الرائدة فى حكومة محمد على. وكان كلاهما يهتمان بالإصلاحات الحديثة وكذلك بالصحوة الكلاسيكية الجديدة، ولم يهتما بدراسة «الحديث». والشخصية الأولى

هى عارف خيرت بك وكان القاضى العثمانى فى مصر عام ١٨٢٣م، ثم أصبح فيما بعد شيخا للإسلام، وقد لعب دورا هاما فى الحياة الثقافية فى تركيا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر باعتباره شاعرا وشيخا للإسلام فى استانبول. ولد عارف بك عام ١٧٨٦م/١٢٠١هـ فى عائلة مشهورة فى استانبول. وأبوه ابراهيم عصمت (توفى عام ١٨٠٧م) كان صوفيا فى الطريقة النقشبندية وله عدة كتب. ومن المحتمل أن يكون العطار التقى بهذه الأسرة خلال وجوده فى استانبول حيث أن والد عارف كان مشهورا فى ذلك الوقت، إلا أننى لا أملك الدليل على ذلك. وبدأ عارف «مُفْتيا» وانتهى وهو شيخ للإسلام (عام ١٨٤٥م - ١٨٥٤). لقد كان صديقا حميما لجودت باشا ولكنه كان فى نفس الوقت ينتقد سياسة التنظيمات فى التعليم. وكان صوفيا نقشبنديا ودرس على العطار، كما كان صديقا حميما له. وكان عارف شاعرا وكتب ديوانا مشهورا(٤٦).

وكان للعطار صديق حميم آخر هو عبد الرحمن سامى باشا، الذى كان من رواد الإصلاح الثقافى، كما كان سليل أحد أغنياء المورة. وكان والده «مرشدا» خلوتيا، وكان على علاقة قوية بمحمد على مثل ابنه. ولد سامى عام ١٧٩٥م واستهل حياته بدراساته الصوفية على يد والده ولازمه فى هذه الدراسة صديقه الحميم مصطفى رشيد، والذى أصبح فيما بعد مصلحاً ، وهو صاحب الإصلاحات المعروفة بالتنظيمات. وترك سامى المورة عام ١٨٢١م عقب ثورة اليونانيين ثم عاد إليها خلال حملة عام ١٨٢٤م، حين كان سكرتيرا خاصا لابراهيم بن محمد على. وفيما بعد رقى رئيسا «للوقائع المصرية»، ثم أصبح عام ١٨٣١ رئيسا لمجلس المشورة كما رقى إلى رتبة أميرألاى. وكان سامى بك على علاقة بالسان سيمونيين الذين نظروا إليه نظرة تقدير. (طبعا كان السان سيمونيون يمثلون نوعا من الحركات الصوفية). وكانت كتابات سامى الرئيسية فى محيط التصوف و«الحكمة»(٤٧).

وكانت ثمرة الصداقة التى جمعت بين العطار وسامى بك أن امتدحه سامى بك وقدمه إلى محمد على الذى عينه فى أهم وظيفتين تولاهما ، فقد ولاه مسئولية تحرير الجريدة الرسمية (الوقائع المصرية)، وبعد عامين ولاه منصب شيخ الأزهر. أما عن العوامل التى كان لها الفضل فى الصداقة القوية التى ربطت بين العطار وسامى بك والتى دفعت سامى بك إلى معاونة العطارفلا يمكن معرفتها بشكل كامل إلا من خلال دراسة واسعة للوثائق.والمصادر الأدبية تعاون فى توضيح الرؤية الفكرية المشتركة التى تجمع بين الكاتبين، فكلاهما مهتم بالعلم و" الحكمة" وبالتقدم الذى أحرزه نظام محمد على. لقد كتب العطار مثل صديقه سامى بك العديد من الكتب فى " الحكمة" خلال عشرينات القرن

التاسع عشر. وكانت" الوقائع المصرية" تعكس اهتمام كل من سامى بك والعطار وشهاب الدين بأن يصبغوا الصوفية بصبغة عقلانية(٤٨). إن اهتماماتهم المشتركة والمعروفة عنهم تجعل من الصعب قبول افتراض شائع بأن النسخة التركية من الوقائع المصرية كانت تعد بشكل مستقل عن النسخة العربية، أو أنها كانت تحرر أولا وأن النسخة العربية مجرد ترجمة لها بالكامل. وفى الحقيقة فإن هناك رؤية مشتركة أساسية تجمع بين رؤساء التحرير فى كلا القسمين. وبالإضافة إلى ذلك فمن المحتمل أن غالبية رؤساء التحرير يقرأون التركية والعربية بسهولة. ومن ثم فإن السؤال حول من الذى له أثره فى موضوع معين سواء كان مكتوبا بالتركية أو العربية، ففى الحقيقة من الصعوبة بمكان تقديم إجابة حاسمة لهذا السؤال بالرغم من أنه جدير ببعض الاهتمام(٤٩).

إن اهتمامات العطار بالحكمة والتى شاركه فيها سامى بك، هذا الميدان الذى كان مكرسا لقضايا المنطق والعلم الطبيعى والميتافيزيقا، كانت دليلا إلى حد بعيد على أن أصدقاء العطار الحميمين كانوا يشاركونه اتجاها فكريا يختلف بشكل ملحوظ عن اتجاه الغالبية من تلامذته بالأزهر. لقد كانت الكلاسيكية الجديدة هى الأساس المشترك الذى يجمع هذه الدراسات. والخلاصة أن كتابات المصلح سامى بك كانت فلسفية وعلمية، فى حين أن كتابات المصلح عارف خيرت بك كانت أدبية.

إن دراسة الطريق الذى سار فيه العطار فى العقد الثانى من القرن التاسع عشر كمدرس بالأزهر، تشير إلى أنه وجد نفسه داخل الأزهر فى حالة من العزلة الفكرية النسبية . ومما يمكن استخلاصه أن جهود العطار من خلال حراكه الاجتماعى داخل الأزهر قد أثارت عليه كراهية زملائه الذين كانوا يحسدونه لكفاءته وارتباطاته الخارجية. إن الطريق الذى سار فيه فى عشرينات القرن التاسع عشر حقق له المزيد من الاتصال بأشخاص آخرين من بين الطبقة الحاكمة. عندما خصص العطار كتاب «الإنشاء» من أجل محمد على، فقد مدحه لقدرته على تصحيح الأخطاء ولكونه شجاعا يمتلك جيشا قادرا الخ(٥٠). وقام العطار، ربما لوقت قصير، بدور الرائد لابراهيم.(٥١) وكانت بداية ظهور المعارضة ضد العطار (بالرغم من أن أصول المعارضين لم تكن دائما واضحة) فى الفترة التى أستدحه فيها الأوربيون. ومن الطبيعى أن تكون الحقيقتان متصلتان. ووصلت المشاكل إلى ذروتها بعد عام ١٨٣٠م عندما عين العطار شيخا للأزهر والذى سنعرض له الآن.

عين العطار شيخا للأزهر فى ١٩ مارس عام ١٨٣١م/٤ شوال ١٢٤٦هـ عقب وفاة سلفه الشيخ أحمد الدمهوجى. وتأكد هذا الاختيار بإعلانه رسميا، كما لو كان قد أُريد به تجنب المعارضة الفورية المتوقعة(٥٢). كما ذُكرت نقطة واحدة فى قرار تعيينه وهى أن العطار قد عين لأن حسن القويسنى (مرشح آخر لمنصب شيخ الأزهر) ربما يرفض التعيين

لأنه ضرير. ولم يمدح العطار بشكل متميز لمؤهلاته لهذه الوظيفة، إنما مدح فقط لقدراته فى علوم العقل والنقل، وهذا نفس ما قيل عن سلفه الذى لم يكن فى الحقيقة متميزا على الإطلاق. وكان شذوذ العطار الجنسى موضع تعليق(٥٣). (حاله معلوم) . لقد ظل دور شيخ الأزهر فى هذه الفترة غير محدد، فلم يكن ناظرا للأوقاف الضخمة كما كان الحال فى القرن الثامن عشر، ولم يكن بيرقراطيا متفوقا ورعا كما كان الحال فى أواخر القرن التاسع عشر. بل كان شيخ الأزهر منشغلا بالمشاكل البيرقراطية (خصوصا الإدارية والشرعية)، ولكن هذا الانشغال لا يمكن أن يقارن بالأعمال الداخلية التى تخص البيرقراطية نفسها والتى لم تُدْرس ولم تُعد جيدا(٥٤).

إن النزاع بين حسن العطار وحسن القويسنى يرجع على الأقل إلى عام ١٨٢٣م. إن اسميهما يرتبطان منذ عام ١٨٢٠م. فكان حسن القويسنى عضوا بارزا فى الطريقة البيومية، كما كان شيخا لرواق العميان وهم عدد من الرجال الفقراء، وقد قدر لين عددهم بنحو ثلاثمائة رجل. وفى عام ١٨٢٠ حدثت بعض التوترات الجماعية والتى تعكس قوة القطاع التجارى الذى يستند إلى أساس أجنبى والذى أعلن وجوده (وإن كان بطريق غير مباشر) من خلال الشكوى التى رفعها أحد رؤساء علماء الإسكندرية، والذى تساءل عن مدى شرعية الطريقة التى يذبح بها الجزارون اليهود الحيوانات ومدى تطابقها مع القرآن. وكان من الصعب حسم المسألة فتقرر نقل القضية إلى القاهرة، حيث الشيخ حسن العطار والشيخ حسن القويسنى، وهما معروفان بأمانتهما، واللذان سوف يحسمان الأمر. ويبدو أن الشيخين اتفقا على صرف النظر عن القضية(٥٥). وبالرغم من ذلك، فمع وصول عارف حكمت بك إلى مصر عام ١٨٢٣م انفجر التنافس بينهما خصوصا مع احتمال أن يحظى أى منهما برعاية عارف بك. وقد زاد التنافس بعد أن تولى كل من العطار والقويسنى التدريس له.

بيد أن النزاعات المرة بين العطار والقويسنى تفاقمت بعد أن أصبح العطار شيخا للأزهر. وكثيرا ما كان يُعطل العطار عن أداء واجباته الإدارية. ومثال ذلك الشكوى من أن المحررين والمصححين الذين عينهم فى المطبعة، كانوا لا يعملون: لقد كانوا يستغلون قدراتهم فى القراءة والكتابة"(٥٦). وأخذت المعارضة ضد العطار شكلا أكثر تطرفا فى نفس العام (١٨٣٢) عندما عين ابن الحسين شيخا لرواق المغاربة، وهو قريب للشيخ العطار. ويبدو أنه من المنطقى أن يعين فى هذه الوظيفة بدعم من العطار، فاتصل عدد من أفراد أسرة العطار المتآمرين بمحمد على ورووا له الأكاذيب حول الحسين، فأمر بعزله من المنصب. ولكن العطار تدخل من جانبه لدى محمد على حتى أقنعه بتقصى الموضوع. أما الشيوخ المتآمرين فقد اجتمعوا فى "مجلس" رسمى، وعندما أثار المتقصى شكوى الشيخ العطار، كان رد الشيخ القويسنى برفضه شكوى شيخ الأزهر، فأيد جميع الشيوخ

الحاضرين شهادة القويسنى، لقد شهدوا زورا ضد العطار. وأساء ذلك الموقف كثيرا إلى العطار مما دفعه إلى طلب إعفائه من رياسة الأزهر، إلا أن المجلس رفض طلبه. وفى مناسبة أخرى وبينما كان العطار شيخا للأزهر، كان هناك اجتماع لمشايخ الأزهر فى القلعة ليتخذوا قرارات فى بعض المسائل. وكان بعضهم غير راض عن رأى العطار، فسرقوا حذاءه، كما أخبر الشيخ مصطفى العروسى خادم العطار أن يعود بحماره إلى المنزل بعد أن أوهمه أن هذا أمر الشيخ العطار. (ومن المعروف أن الشيخ مصطفى العروسى تولى مشيخة الأزهر فى مرحلة تالية). وعندما تأهب العطار للعودة إلى منزله فى درب الحمام اضطر أن يعود حافى القدمين إلا من الجورب. وحادثة ثالثة رويت، وحدثت بعد وفاة العطار عام ١٨٣٥م. فقد خلفه القويسنى بعد وفاته ١٨٣٥م فى شياخة الأزهر. ثم أعلن القويسنى أن أسرة العطار لاحق لها فى الممتلكات الشخصية التى تركها المرحوم العطار، لأن ابنه واسمه أسد كان قاصرا، ووالدته كانت جارية. لقد ذهب القويسنى إلى منزل العطار فى درب الحمام ومعه بعض الأفراد وهدد الأسرة ببيع والدة أسد. وعلى ذلك (وقد تكرر ذلك فيما بعد فى مناسبات عديدة) أخذوا عددا من الكتب من مكتبة العطار مدعين أن هذه الكتب موقوفة على رواق المغاربة. جزء منها عرف طريقه إلى رواق المغاربة ولكن الجزء الأكبر تسرب بشكل مؤكد إلى المكتبات الشخصية. وكتب أحمد الحسينى شكوى إلى محمد على لوقف المزيد من النهب، إلا أن محمد على كان بالإسكندرية فى ذلك الوقت، وعندما أصدر محمد على أمره بمنع العلماء من دخول المنزل، كان قد فُقد الكثير. وسجل الحسينى خلال وصفه أنه اقتنع شخصيا بهذه القصة عندما وجد" كتاب الأم الجزء الأول" من بين الكتب برواق المغاربة وبه إهداء لكنه ليس بخط العطار. ويقول الإهداء «هذا الكتاب للشيخ حسن العطار موقوف على ذمة رواق المغاربة». ولاحظ الحسينى وبصرف النظر عن خط اليد أن هذا نادراً مايكون الطريق لكتابة وقف شيء ما، كما كانت الكتابة خالية من المدح أو العبارات الرفيعة. لقد أهمل الكاتب وصف العطار بأية عبارات تشريفية من العبارات التقليدية، مثل العلامة الفهامة وهكذا، وبذلك فقد فضح كراهيته للعطار. وهناك حادثة أخرى يرويها الحسينى وتتصل بالشيخ القويسنى، وتظهر حسده للعطار فى ميدان علوم العقل. لقد شرع القويسنى فى كتابة «شرح السلم» فى المنطق دون الرجوع إلى مراجع كما قال، وربما قام القويسنى بهذا العمل ليظهر تفوقه(٥٧).

من الصعب أن نقدم دراسة حول أسرة العطار من المراجع القليلة التى بين أيدينا، ومهما يكن من أمر ندرة المراجع وصمتها حيال هذه النقاط، فإن هذه المواقف فى حد ذاتها عناصر جديرة بالدراسة. ولم يسبق تقديم صورة عن والدة العطار عند بحث حياته فى شبابه، أما زوجته فكانت جارية عندما كان فى ذروة نجاحه فكان عدم التوافق بين الطرفين ضخما. وكان هناك اتجاه فى محيط الطبقات الوسطى فى القرن الثامن عشر نحو عتق الأرقاء.

أليس من الممكن أن يكون استمرار تقبل العطار للرق كان له أثره على قبوله الفلسفة الأرسطية التى تميزه بين شيوخ عصره؟ ومن الطبيعى أيضا أن يكون شذوذه الجنسى قد لعب دورا هاما فى موقفه من النساء. وكان رفضه الساخر لإمامة النساء هو الموقف الوحيد خلال سنى رشده وفى رفض العطار لهذا المبدأ أوضح مفهومه عن النساء كمجرد متاع جنسي. ومن المهم هنا أن نشير إلى أنه، بينما كان أستاذه الزبيدى يجمع فى دروسه بين النساء والرجال، وعند وفاة زوجته و كان يهيم بها، ذهب فى حداده على وفاتها مذهبا غير عادي، فإن العطار فى كل رحلاته لم يعرف عنه أنه جمع بين النساء والرجال فى دروسه. وفى الختام فهناك القصة التى أعاد روايتها أحد طلبته من المصريين، عن اليوم الذى وصل فيه أقارب زوجته التركية، والتى كانت قد توفيت منذ وقت طويل، إلى القاهرة، حيث دارت مناقشة حادة بين الطرفين. وإذا كانت زوجته التركية كانت لها مثل هذه المكانة، حتى أن أقاربها حضروا لزيارة العطار فى القاهرة، فما أضخم التناقض بينها وبين زوجته الأخرى أم ابنه أسد، وما أسوأ استقبال العطار لهذا التحدى من قبل أسرة زوجته المتوفاة.

وعانى العطار فى الواقع معاناة ضخمة خلال السنوات الأخيرة من حياته من الصراعات الوحشية فى الأوساط البيرقراطية. وقد نفس عن مشاعره فى قطعة أدبية قصيرة ورائعة، كتبها قبل وفاته بوقت قصير، على هامش مخطوط فى التاريخ كان يخص تلميذه الطهطاوى. لقد اتخذ هذا العمل القصير شكل رد الفعل، حول حياة "شيخ" عاش فى القرن العاشر فى دمشق وأحرز الثروة والاحترام فى حياته، إلا أنه انعزل عن المجتمع وكرس نفسه لزراعة الحدائق والورود، وخلق الجمال الطبيعى. وقد كان لأعماله هذه تأثير عميق على معاصريه، وكما يقول كاتب سيرته فإن الناس أسلموا له قيادهم كما تحولوا هم أنفسهم إلى نشاطه الجديد بالجهد. وفى ختام الكتاب تقريبا، يقول المؤرخ عن هذا الرجل واسمه قاسم عند وفاته، ، "أنه كان نموذجا للإنسانية، التى ماتت معه بوفاته".

كتب العطار يقول:

قول المؤرخ فى المقابلة فقد ذهب الناس، قال هذا وهو فى القرن العاشر، ونحن فى القرن الثالث عشر نقول غير هذا القول، وهو أن الناس ماتوا، وأخلفوا سباعا ضارية، ووُحوشا عاوية، إن نحن خالطناهم افترسونا، أو تباعدنا عنهم اغتابونا، فلسنا سالمين من أذاهم سواء حضرنا أم غبنا. وأقول أن أهنَى ساعة تمر على، وآنس وقت يمضى، جلوسى فريدا عن هؤلاء الخلطاء، الذين لا أنس فيهم، ولا ثمرة دنيوية ولا أخروية، بل بما يحول بين المرء وتذكره فى أمور تنفعه، وأشياء أخرى، واشتغاله بمصالح بيته أو نفسه، وبالجملة كل من رزقه الله تعالى تباعدا عن هؤلاء، وانفرادا بنفسه، فهو مغبوط حميد المعيشة. آه آه ثم آه لو تخليت بنفسى، ورفضت الخلق طرا، ولو كنت بشاهق جبل، وإنى حين وليت مسجد الأزهر فى آخر عمرى، نسيت كل شىء حصلته من العلوم، وأفنيت فيه عمرى، وضعف

بصرى، وحال اجتماعى بالناس بينى وبين مايعود على نفعى فى دينى ودنياى، ولا أرى إلا عدوا فى ثياب صديق، وألا تحب إلا ماكرا، خبيثا، مخادعا، ينصب حباله مكرا وخديعة، ويرمقنى بعين بغض، اللهم سلمنى من أذاهم، وحل بينى وبينهم. اللهم إنى أتوسل إليك بحبيبنا المصطفى وآل بيته أن يحفظنى من مكرهم وغدرهم، فإنى أعلم علما حَدْسيا أن كثيرا ممن يبتسم فى وجهى، لو أمكنه شرب دمى لفعل، والله الواقى. إنى قبل دخولى فى هذا الأمر، ماكنت أظن أن من الناس أمثال هؤلاء. سلمنى الله منهم(٥٨).

كتبه الشيخ حسن العطار

المولى المسجد الأزهر

حماه الله

إن معاصرى العطار من الأوربيين الذين شُغلوا بتشييد المؤسسات الجديدة أثنوا عليه ثناء عاليا خصوصا فى ميدان الطب الذى عمل فيه سنوات طويلة(٥٩). لقد ساند العطار تأسيس مدرسة الطب البشرى وامتدح كلوت بك فى خطابه إلى خريجى مدرسة الطب بأبى زعبل عام ١٨٣٢م. لقد(٦٠) تعرف ادوارد لين على العطار وكان لين مهتما بفقه اللغة والأدب وخص لين كتاب العطار «الانشاء» بالثناء دون بقية كتبه(٦١).

ويبدو أنه بالنسبه للعطار - الذى كان لاتزال جذوره ضاربة فى الدوائر المغربية - كان من المؤلم والمجهد الاشتراك فى خلق طبقة اجتماعية جديدة مرتبطة بأوربا بما صاحب ذلك من قهر الطبقة الوسطى التجارية القديمة . أما عن الجيل الأصغر وخصوصا من طلبة العطار، فلم نجد منهم أى دليل يوحى أنهم واجهوا أى درجة من الاضطراب الداخلى. فكان أغلبهم لازالوا فى سن الطفولة خلال فترة التحول الاجتماعى السريع، كما أنهم كبروا وتقبلوا هذا النظام الذى أغدق عليهم. ومع ثلاثينات القرن التاسع عشر كان الأزهر فى الحقيقة قد تدهور كمركز ثقافى، كما أخذت المدارس الجديدة تكتسب الشهرة. أما بالنسبة لأصحاب الاتجاه نحو الأدب أو فقه اللغة، فقد كانت وظيفة مصحح أو محرر مجزية لهم وإن كانت مرهقة ذهنيا. ومن الطبيعى أن تختلف هذه الوظيفة تماما عن دور الشاعر أو الأديب فى القرن الثامن عشر.

وهنا نتساءل كيف وجد الطلبة طريقهم فى هذا المناخ الثقافى الجديد، خصوصا قبل تأسيس مدرسة الألسن عام ١٨٣٥م؟ لقد كان من حظهم وجود راع يأمنون له، ولعل ذلك يفسر لنا كيف كان الدارسون الرئيسيون الذين عرضنا لهم من طلبة الأزهر يحظون بمساعدة العطار. وفى عام ١٨٣٦م كان أشهر طلبة العطار قد اضطلع بتأسيس مدرسة الألسن الجديدة، حيث كان الفرنسيون يُدَرسون اللغة الفرنسية، وشيوخ الأزهر يدرسون اللغة العربية. وكان خريجو هذه المدرسة فى العقد الأول من تأسيسها أكثر من سبعين

طالبا. كما كان من بينهم الشخصيات الثقافية البارزة فى عهد اسماعيل. وكان ذلك فى الأساس نتيجة المنافسة بين انجلترا وفرنسا على القطن المصرى. ولنحاول الآن دراسة الإطار الدينى للثقافة العلمانية فى عصر الإصلاح، مع تخصيص الفصلين الأخيرين لدراسة تفصيلية عن تطور العلوم والفنون.

هوامش الفصل السادس

(١) نظام السخرة مقتبس مما عرف فى العصر العثمانى باسم العونة أو السخرة وهو عمل إجبارى غير عادى ومرتبط بنظام الأرض [مثل حفر الترع وإقامة الجسور وزراعة أرض الوسية وهى ملك للملتزم - المترجم]. أما الوجبه فيقصد بها تقدم الفلاح لحماية الملتزم وبطانته حين مجيئهم للقرية لجباية الضريبة.

(٢) Owen, Cotton and the Egyptian Economy.P.20,

يذكر المؤلف تمويل الحكومة للأرز، وكذلك تمويل إنتاج السكر فى الصعيد. وفى عام ١٨١٦ استولت الحكومة على معظم محاصيل الدلتا. لقد حَرّم محمد على التجار من التجارة فى الإنتاج الزراعى واعتبر ذلك جريمة فى حق من يمارسه.

(٣) Gabriel Baer, "Urbanization in Egypt, 1820-1907," In the Beginnings of Modernization in the middle east in the nineteenth Century, ed. W.R. Polk and R.L. Chambers, p. 158

(٤) Guémard, Une Ouvre Française, pp. 102-103.

(٥) تشكلت الغرفة التجارية عام ١٨٢٦، وكان رئيسها بوغوص بك. وكان تكوينها يعكس أين تكمن القدرة فى قطاع التجارة. أما الغرفة التجارية فى الإسكندرية فتشكلت عام ١٨٢٦، وكانت تتكون من اثنين من الأوربيين، وسبعة من التجار المحليين. وفى القاهرة تشكلت من اثنين من الأتراك، وثلاثة من المصريين، واثنين من المغاربة، واثنين من يونان المشرق، واثنين من اليونان المنشقين، واثنين من الأرمن، واثنين من اليهود. وبمجيء عام ١٨٣٦ حقق اليونانيون خصوصا فى الإسكندرية كسبا ملحوظا. فقد ارتفع عدد بيوتهم التجارية من ١٦ ست عشرة إلى ٤٤ أربعة وأربعين عام ١٨٣٦. وبدأ اليونان فى السيطرة على الساحة التجارية فى الموانى غير الرئيسية فى مصر.

Politis, L'Hellènism et L'Egypte Moderne, I' 233-239.

(٦) Abdel - Malek, Idéologie et renaissance nationale de l'Egypte Moderne, p.263.

يقدم عبد الملك فى هذا الكتاب - رأيا مخالفا. انظر:

Rivlin, Agricaltural Policy of Muhammad Ali pp. 174-176,

وتقدم ريڤلين العديد من المراجع لدراسة حالة القهر والضغط الواقع على الطبقات الوسطى المحلية. وتقول فى موضع آخر من كتابها أنه فى عام ١٨٣٧م حوصر عدد من التجار كى يسخروا فى معرض تجارى. (نفس كتاب ريڤلين صـ٢٠٣). وكان الاستثناء من هذا القهر عدد قليل من أثرياء التجار الذين كانوا يعتبرون بشكل عام من تجار الطرق التجارية الطويلة. وكانت هذه المجموعة من التجار تتمتع بمهارات كان محمد على فى حاجة إليها وكان يريد أن يدمجها فى البيرقراطية الجديدة.

(٧) رؤوف عباس حامد، «النظام الاجتماعى فى مصر فى ظل الملكية الزراعية الكبيرة ١٨٣٧-١٩١٤م خصوصا صفحات ٤٧، ٥٦، ٦٢.. انظر اقتباسه من الطهطاوى (صـ٢٩)، لدرجة أن هؤلاء المصريين الذين كانوا يقاومون سياسة منح الأرض للأجانب كانوا يعتبرون أغبياء، فهم لا يقدرون الدور المفيد الذى لعبه هؤلاء الأجانب: وكان الطهطاوى أحد المتكلمين الرسميين باسم الحكومة.

(٨) واضح أن المغاربة كان لهم وكلاء مستقلون بالقاهرة، وكانوا يمثلون مختلف الأقاليم فى بلاد المغرب، كما كانوا مسئولين أمام الديوان الخديوى (الوقائع المصرية عدد ١٧٥ [٣ يوليو سنه١٨٣٠/١٤ محرم سنه١٢٤٦هـ].

Barker to Palmerston, Alexandria, July 20, 1833, British Foreign Office series (٩) 142, vol.6.

Burckhardt, Travels in Arabia, pp. 15-16, 17,38-39 (١٠)

لم يحدد تاريخا للفترة التى كان محمد على.

Walz, "The Trade between Egypt and Bilad As- Sudán, pp. 412 ff, (١١)

وهى توضح العديد من النظم التى فرضها محمد على، وهى ذات طبيعة مالية، وكان من شأنها أن تضعف الوكالات المستقلة ذاتيا، بينما كان يسمح فى نفس الوقت بدخول التجار الأوربيين فى أكثر التجارات ربحا - كما كانت الحكومة تحتكر أحد تجارة السلع الرابحة (الرقيق)، وكان ذلك ضربة أخرى للرأسمال التجارى.

Afaf Marsot, "The Role of the Ulama' in Egypt during the Early Nineteenth (١٢) Century, in Social Change in Modern Egypt, ed. P.M. Holt, p. 278.

(١٣) العطار، «حاشية على شرح جامع الجوامع جـ٢ صـ٥٢٧» يعزز العطار هذه الرؤية وذكر أن الكثير من العلماء ارتبطوا بالتجارة (كتب العطار ذلك عام ١٨٣٠م) بينما كان عليهم أن يخففوا أو يتنازلوا عن احتياجاتهم. لقد استشهد العطار بكتاب راغب باشا فى الدفاع عن التجارة (دهريات التكسب)، كما ذكر أيضا أنه لاحظ أن المتصوفة كانوا يستغلون الناس، ويأخذون منهم، فإن الله فرض على الإنسان أن يكسب عيشه.

(١٤) دار الوثائق- دفتر الأوامر رقم ١١ صـ١١ مادة رقم ٦٥. الأستاذة عفاف لطيف السيد مارسو.

Afaf Marsot, "The Role of the "Ulama" through the Nineteenth Century, (١٥)

وقد تقدمت الأستاذة عفاف لطفى السيد مارسو بورقة إلى المؤتمر الذى ضم الجامعة الأمريكية بالقاهرة ومؤتمر جامعة كولومبيا عام ١٩٦٨. واعتمدت على أصل غير مرقم بمركز الدراسات العربية بمكتبة الجامعة الأمريكية بالقاهرة كما استفادت المؤلفة من أوراق ووثائق عائلة البكرى. وكان تفسيرها أن الأزهر استعاد بعضا من استقلاله السابق خلال رياسة الباجورى.

Heyworth Dunne, History of Education in Modern Egypt, pp. 133-134, 150, (١٦) 160, 333,

ولعب هنرى روسى Henry Rusi وهو ابن صاحب مدبغة فى رشيد دورا هاما فى البيرقراطية الجديدة.

Ibrahim Salama, Bibliographic analytique et Critique, p.110. (١٧)

وتوه المؤلف بحادثة عام ١٨٣٠م عندما أهدى محمد على إحدى المكتبات كتابا يحمل اسم «إلى روح النبى وصحابته، وإلى روح المتفقهين فى الإسلام، وروح الشاه محمد بهاء الدين النقشبندى». وفى موضع آخر «كتب البعض إلى محمد على يرجون لابنه سعيد أن يكون فى علم سعد الدين التفتزانى وفى أخلاق محى الدين بن عربى» نفس المصدر السابق صـ٩١.

(١٨) Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians, pp. 218-219, Baer, "Social Change in Egypt" P. 147,

الوقائع المصرية (١٠ يناير سنه١٨٣١م/١٥ صفر سنه١٢٤٦هـ) تسجل الوقائع شكوى من أهالى الأقاليم (من الفلاحين) أن محمد على كان يصادر الطعام المرسل إلى طلبة الأزهر إذا تجاوز قدرا معينا.

(١٩) Salama, Bibliographie analytique et critique, pp. 98-100.

إن إصرار القاضى على تناول الرشوة مسألة لا يمكن تجاهلها، وهذا السلوك إشارة تدل على أن القاضى محروم من النفوذ.

Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians,p. 115-118.

العطار، «حاشية العطار على شرح جامع الجوامع حـ٢ صـ١٨٧.» ويقول العطار أن الرشوة أصبحت شيئا عاديا. كتب العطار ذلك عام ١٨٣٠.

(٢٠) A.Le Chatelier, Les Confréries musulmanes du Hedjaz, pp. 3-4 and passim, Shaw, Ottoman Egypt, pp. 103-104.

وفى حالة السنوسية فقط، الذين كانوا كثيرى النقد لمحمد على (الفصل السابع) فإن الأزهر نبذ مثلهم ابراهيم الرشيدى. وهناك احتمال بأن فروع السنوسية التى فتحت فى مصر، لم تكن تسيطر عليها الحكومة بشكل فعال؛

(٢١) Le Chatelier, Les Confréries Musulmanes du Hedjaz, p.521 and passim, Octave Depont and X Capolani, les Canfréies Religieuses Musulmanes pp. 378-382, for North Africa, John Spencer Trimingham, Sufi Orders in Islam, pp. 79-80.

أما عن التيجانية واحتكاكهم بالخلوتية فى الأزهر عن طريق شيخهم الحاج عمر انظر:

Martin, "notes sur l'Origine de la Tariqa et sur le début d'al- Hajj "Umar," p.282.

(٢٢) Mouvement of Ahmed Idris in 1824,cf. Arthur Robinson, The Conquest of the Sudan by the Wali of Egypt, Mahammad Ali Pashá, "Journal of the African Society (1926): 49-50

(٢٣) وفى غياب دراسات الأرشيف فى المؤسسات فإننا سوف نبحث عن أدلة الاستمرارية فى النصوص الأدبية:

(أ) حسن العطار: هناك مصادر مستمرة فى كتابات العطار عن العالم والشاعر الصوفى بهاء الدين العاملى. وهو شخصية هامة فى محيط الطريقة الوفائية. وقد شك العطار فى عمل كتبه عام ١٨١٤م حول حقيقة قصة عن التنجيم كان يرويها العاملى (شرح العطار المسمى ب «راحة الأبدان على نزهة الأذهان» ورقة ٢٨). وفى عمل آخر كتبه العطار عام ١٨٢٢م حول المشاكل المعمارية، أشار إلى مسألة أثيرت فى «الكشكول» للعاملى حول قطعة أرض تحتوى على شجرة لم يعرف ارتفاعها «حاشية على شرح تأسيس الأشكال» ورقة ٩٩أ. وفى كتاب العطار المسمى «الانشاء» والذى كتبه فى عشرينات القرن، وضمنه نموذجا لخطاب مرسل إلى شيخ صوفى، وقد نقله العطار من الكشكول. وفى مكان آخر فى قسم المدح سلسلة من التعبيرات التى كان من المعتاد استخدامها فى محيط الوفائية فى مدح «أبو الأنوار

السادات» مثل «تاج عصره، منبع نور عصره وظهوره».. الخ (الانشاء صـ٨٤-٨٧) وفي عمله الذى أنجزه العطار عام ١٨٣٠م سار على نهج الوفائية وتقاليدهم في شرح وحدة الشهود، وقد استشهد العطار بعلى بن وفاء (حاشية على شرح جامع الجوامع حـ٢ صـ٥١٧-٥١٨)؛ ولمزيد من شعر العطار انظر صـ٤٥٣-٤٥٨.

(ب) الطهطاوى: وهو أشهر تلاميذ العطار وقد التحق بالطريقة الوفائية وسمى ب «أبو العزايم» وقد سماه أبو الأنوار. وكتب الطهطاوى فيما بعد عملين في الصوفية، أحدهما كان حول موضوع أهل البيت، والآخر كان شرحا لشعر صوفي. وقام الطهطاوى بتدريس الحديث، وكما يشير كاتب سيرته أنه درّس الحديث بطريقة تحليلية مثل الزبيدى. انظر صالح مجدى «حلية الزمن بمناقب خادم الوطن، سيرة رفاعة رافع الطهطاوى صـ١٧، ١٨، ٢٨، ٢٩»

(جـ) محمد شهاب الدين: كان يرعاه العطار ويشرف عليه في الوقائع المصرية. وقد كتب شعرا كثيراً في مدح «محمد أبو الأنوار» وخليفته «سيد أحمد» (ديوان محمد شهاب الدين صـ١١٥-١١٦، صـ١٣٨ وأماكن متفرقة).

(٤) ابراهيم السقا: تلميذ العطار في دراسة الأدب، وكان شاعرا، وتولى مناصب حكومية مختلفة. كما عمل مدرسا في المدرسة الحكومية (المدرسة الأميرية) وتعتبره مراجع الوفائية فذا ومتفردا كمدرس لابن شيخ السجادة (البكرى، بيت السادات صـ٩). وهو أحد الذين تابعوا دراسة الحديث استمرارا لمدرسة القرن الثامن عشر. وكتب كتابين في التاريخ، أحدهما عن «أهل البيت» الروض النضير فيما يتعلق بالبيت البشير النذير» (دار الكتب ٤٣٠ مجاميع مخطوطات ٣٣-٤١). أما الكتاب الآخر فكان حول زوجات النبى «رسالة السقا» (الأزهر ٢١٦٣ تاريخ) كما درس محمد عياد الطنطاوى الأدب على العطار. وكتب «حاشية الطنطاوى على شرح السقا على منظومة السيد محمد بليحة ويسمى «التحفة السَنية في العقائد السُنية» انظر أحمد تيمور «الشيخ محمد عياد الطنطاوى» مجلة المجمع العلمى العربى ٤ سنة١٩٢٤ صـ٣٨٧-٣٩١ خصوصا صـ٣٨٨. وليس مؤكدا إن كان الطنطاوى صوفيا رسميا أم لا.

(هـ) أبو الوفا نصر الهورينى وكان محررا بالمطبعة الأميرية، وكان معروفا بكتاباته في علم اللغة، ولدراساته في علم الحديث، وقد كان صوفيا وكذلك ابنه. أنظر عمر طوسون «البعثات العلمية في عهد محمد على صـ١٧٤، ٣٤٦».

(٢٤) Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians.p. 522.

(٢٥) البكرى، «بيت الصديق صـ٤١ وأماكن متفرقة». كان ذلك في فترة ظهر فيها الكثير من الحواشى على المتن الأصلى «مولد المصطفى» مثل «حاشية ابراهيم الباجورى»، حسن الأبطح، أحمد فشرة، محمد بن عثمان الدمياطى (مسجل تحت عنوان «التاريخ والحديث» في دار الكتب Mss Catalogue أنظر أيضا محمد على الجرجاوى في كتابه «محمد الأمير الصغير»، على بن عبد الحق الحجاجى المالكى.. ويُعزى هذا طبعا إلى احتياجات العصر؛

Lane, Manners and Gustoms of the Modern Egyptians, p.473,

ويتولى لين شرح كيف كانت الطريقة البكرية تتولى هذه المسئوليات. وكانت هذه الدراسات تكتب طبعا في إطار تراث القرن الثامن عشر في دراسات الحديث.

(٢٦) عبد الملك، Idcólogie et Renaissance nationale de l'Egypte Moderne, pp.28-30, Lane, Manners and Gustoms of the Modern Egyptians pp. 127-128; Rivlin, A gricultural Policy of Muhammad Ali,p.191.

(٢٧) نسبة إلى الانجليزى Luddite، الذى قاد حركة العمال فى تخريب الالة خلال الثورة الصناعية حتى لا يتعرضون للبطالة - المترجم.

(٢٨) N. Tomiche, "La Situation des Artisans et pétit Gommerçants en l'Egypte de la Fin du XVIII ieme sie`cle jusqu'au milieu du XIXe ciecle, "Studia Islamica 12 (1960): 79-94.

هذا مماثل لما ورد عن تركيا فى الفصل الخامس.

(٢٩) Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians, p.202; Cuémard, Une Ou vre Française.

(٣٠) Rivlin, Agricultural Policy of Muhammad Ali in Eypt, p.201.

(٣١) Trimingham, "Sufi Orders in Islam, pp. 79-80.

ربما حدث الانقسام فى الطريقة عندما انضم محمد ابن على البيومى إلى الخلوتية. انظر اسماعيل عبد الله المغربى فى كتابه «نور الودع فى مناقب وكرامات عمدة الأولياء» صـ١٥٧-١٥٨؛ وقد ورد اسم دكتور محمد نافع فى كتاب الشيال، «تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد على صـ١٠٢» ولو أن هذا كان نفس الرجل، فإن هذا يدل على أن الطريقة قد اتخذت اتجاها طبقيا جديدا. وقد احتفظت إحدى طرق الطبقة الدنيا فى القرن الثامن عشر بوجود ضعيف خلال عصر محمد على، وهذه هى الطريقة العيسوية، وقد ظل غالب أعضائها من المغاربة. وكانوا يعقدون حلقات ذكر فى مواعيد غير منتظمة. وكان من بين أعضائها الرئيسيين الحاج محمد السلاوى، وكان سابقا من مشعلى القناديل فى مولد الحسين، وكان مشهورا عنه أنه يأكل النار والزجاج. لقد لاحظ لين فى أحد الأذكار أنه «ليس هناك نظام فى رقصهم، وكل منهم يأتى بحركات غريبة لرجل فاقد العقل، ويحرك جسده إلى أعلى وأسفل، ثم يأتى بحركات غريبة بيديه، ثم يقفز وأحيانا يصرخ..»

Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians pp. 465-466.

(٣٢) مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة حـ٢ صـ٤٠.

(٣٣) القطانى، فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، حـ١ صـ١٦٣-١٦٤. وربما كان هو المعروف باسم سيدى المكى، وكان من أصل مغربى.

(٣٤) الشطى، روض البشر فى أعيان دمشق فى القرن الثالث عشر صـ١٩٧ أنظر أيضا صـ٢٠٥ للاطلاع على سيرة أستاذه محمد الأيوبى الرحمانى.

(٣٥) البيطار، حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر حـ١ صـ٥٣٥.

(٣٦) القطانى، فهرس الفهارس والاثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات حـ٢ صـ٤٥٤-٤٥٧.

(٣٧) أنشئت عام ١٨٣٥ باسم مدرسة الترجمة ثم تحول اسمها إلى مدرسة الألسن وكان مقرها بيت

الدفتردار بالأزبكية. وهى من اقتراح رفاعة الطهطاوى [من رسالة الدكتوراة لجمال الدين الشيال وموضوعها «تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد على» وقد ورد هذا الجزء تحت عنوان «مدرسة الألسن وقلم الترجمة» المترجم].

(٣٨) كان موقف الأزهر من محمد على يتسم بالتحفظ وعدم الاستجابة لسياساته - المترجم.

(٣٩) ولمعرفة تأثير العطار الأندلسى على الطنطاوى اقرأ «حياة محمد عياد الطنطاوى صـ١٤٥» لمؤلفة اجناتيوس كراتشكوفسكى Ignatius Kratchkwski.

وحول شهاب الدين اقرأ عبد الملك فى كتابه:

"Idéologie et renaissance nationale de l'Egypte moderne, pp. 302-303.

وانظر تيمور فى كتابه «أعلام الفكر الإسلامى فى العصر الحديث صـ٣٤٢-٣٤٦؛ وحول يوسف بدر الدين المراكشى أنظر الشطى، «روض البشر فى أعيان دمشق فى القرن الثالث عشر صـ٢٦٢-٢٦٤».

(٤٠) أبو القاسم الزياتى «الترجمات الكبرى صـ٥٦١»؛ عبد السلام بن سعود، «دليل مؤرخ المغرب الأقصى صـ٣٣١ مادة ١٤٢٤» ذكر ابن الخطيب باعتباره كان يثير العداء نحو الأدباء المصريين. إننى أشكر الآنسه ايفلين ايرلى Ms. Evelyn Early فقد عاونتنى على لقاء مثقف مراكشى هو الشيخ عبد القادر الزمام. كما أود أن أشكر الشيخ عبد القادر الزمام لمعاونته اللاحقة، خلال سلسلة من الخطابات (١٩٧١-١٩٧٢) ذكر فيها من المعلومات ما أفاد فى هذا الموضوع.

(٤١) العطار، «الإنشاء» صـ٤٨-٤٩ [وجدت النص صـ٤٤ بدار الكتب - المترجم].

(٤٢) المصدر السابق صـ٦٢-٦٦؛ حاشية على شرح الخبيصى صـ٢-٣ (ملحق ٣ رقم ٣٢).

(٤٣) وكان العطار يتبادل الرسائل مع أديب بلاط محمد على خيرت افندى، وهذه الرسائل محفوظة. وكتب خيرت افندى كتابا فى الإنشاء يسمى «رياض الكتباء وحياد الأدباء» القاهرة: مطبعة بولاق ١٨٧٢/١٢٩٢هـ؛ » العطار، الانشاء صـ٦١-٦٢؛ عزيز أفندى، انشاء (الاسكندرية عام ١٨٣٢م/١٢٤٩هـ وهذا الكتاب يعتبر مفقودا).

(٤٤) مراعى المقدسى الحنبلى (القاهرة دار الكتب ٣٤ الأدب).

مراعى بن يوسف بن أبى بكر بن أحمد المقدسى، كتابة «بديع الإنشاء والصفات فى المكاتبات والمراسلات» [دار الكتب أدب من ٣٣ إلى ٣٥ المترجم].

(٤٥) وكتب أحد طلبته نقدا لكتابه الإنشاء وهو حسن القويدر، «ظهور النبات فى الإنشاء والمراسلات.» (مخطوط مفقود ورد ذكره فى كتاب محمد عبد الغنى حسن «حسن العطار صـ٢٧»).

(٤٦) العطار، «الإنشاء صـ٥٦-٥٨»؛ اسماعيل باشا البغدادى» هداية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين حـ١ صـ١٨٨»؛ ف.عبد الله، «عارف حكمت بك» Encyclopedia of Islam, 2d., 1, 564-568.

وتذكر دائرة المعارف الإسلامية أن أخ عارف بك اسمه عطا الله افندى وقد قابله العطار فى استانبول (ويذكر نفس المصدر وفى نفس الوقت أن جودت باشا أنكر ذلك). وفى مكتبة عارف والتى أهداها إلى المدينة قائمة تسمى «فهرس كتبخانات عارف حكمت بك بالمدينة المنورة ومصر؛» وبالمدينة أيضا «فهرس

كتبخانات السلطان محمود الثانى» وقام بتصنيفها عام ١٨٩٧م/١٢٩٧هـ شخص غير معروف (دار الكتب - القاهرة، ٣٦ علم المكتبات).

[عثرت بدار الكتب على «اكتفاء القنوع بما هو مطبوع» مكتبات رقم ١٧٤ - المترجم].

ولمعرفة الكتب التى درسها عارف بك مع العطار أنظر الشيخ أحمد بن عبد الله الياس، الذى كتب له إجازة عام ١٨٢٠م/١٢٣٦هـ (دار الكتب، القاهرة ٢٣٠ إجازة طلعت).

ومن بين المصلحين الآخرين الذين ربطتهم بالعطار علاقة حميمة تونسى يسمى ابن أبى الضياف ولمعرفة المزيد عن هذه الشخصية وعلاقتها بالعطار انظر

cf. Abdesselem, :Les Historiens Tunisiens, p 113.

(٤٧) للرجوع إلى المصدر الرئيسى لسيرة سامى بك أنظر Dény,

"Quatre lettres de Mehmet Ali de l'Egypte,";in Mélange offerts a` Wm. Marçais, pp. 125-146, esp. pp. 140-146, Claude Saint Henri Simon et d' Enfantin, Ouvres de Saint-Simon et d'Enfantin vol.28, correspondance dated June 12, 1834, from Enfantin to Lambert;

والوقائع المصرية عدد ٤٠ (٣٠ يوليو سنه١٨٢٩/٢٣ محرم سنه١٢٤٥هـ)؛ عدد ٢٠٢ (٢٣ أكتوبر ١٨٣٦م/ ٧ جمادى الأول ١٢٤٦هـ)؛ عدد ٣٣٨ (٣ يونيو ١٨٣٢/٣ محرم ١٢٤٨هـ).

(٤٨) هناك افتتاحية فى الوقائع المصرية عن الحكمة، كما أن عبد القادر الكيلانى (الجيلانى!) كان يناقش التفرقة بين الحكمة فى هذه الدنيا والحكمة السماوية. وظهر هذا المقال فى الطبعة التركية والعربية أيام سامى بك (الوقائع المصرية عدد ٣٧ ١٣ مايو عام ١٨٢٩/٨ ذو القعدة ١٢٤٤هـ). وفى مقال آخر امتدح سامى الحكمة ودراستها، أما فيما يتصل بالصوفية فى شبابه ودراساته فى الخط أنظر (الوقائع المصرية عدد ٤٣ صدر فى ٣ يونيو عام ١٨٢٩م آخر ذو القعدة عام ١٢٤٤هـ).

(٤٩) إن دراسات الوقائع المصرية لم توجه اهتمامها إلى دراسة الأسس الفكرية التى قامت عليها المجلة. إن الدراسين نظروا إلى النسخة التركية والعربية على أنها أقسام محررة بلغة لا تحتمل إلا تفسيرا واحدا.

أنظر: Reinaud, "De la gazette arabe et turque imprimée en l'Egypte," "Journal Asiatique 1 st ser.,8 (1831): 240.

يرى رينو أن النسخة العربية كانت تتلو النسخة التركية، والتى كانت أكثر تفصيلا. أما الدكتور أبو الفتوح رضوان فيرى فى دراسته «تاريخ مطبعة بولاق صـ٢٦٩» أن العطار وفارس شدياق وشهاب الدين كانوا المجموعة الأولى من المحررين العرب الذين كانوا يحررون النسخة العربية (!) أما الدكتور ابراهيم عبده فى دراسته «تاريخ الوقائع المصرية صـ٣٣-٣٤» يشك فى وجود قسم منفصل قبل شهاب الدين، ويزعم أنه لم يجد وثائق تدعم رأى أبو الفتوح رضوان. ويبدو أن هذا الرأى صحيح، ففى البداية كانت المجموعة المشرفة على الوقائع متداخلة ومتماسكة.

(٥٠) العطار، الانشاء صـ٣.

مدح العطار محمد على فى مفتتح كتابه «الإنشاء» قائلا «مدبر الممالك، مؤمن المسالك، منور

الحوالك، زينة الأسرالأرائك، قامع البغاة، مبيد الطغاة"، محمد عبد الغنى حسن، «حسن العطار» من سلسلة نوابغ الفكر العربى - دار المعارف بمصر. ورد ذلك تحت عنوان «بين العطار والجبرتى» - المترجم.

(٥١) Laverne Kuhnke, "Resistence and Reponse to Modernization: Preventive Medicine and Social Control in Egypt, 1825-1850" p.115.

أطروحة دكتوراة

(٥٢) من الشائع أن الشيخ حسن العطار عين شيخا للأزهر بعد وفاة الشيخ أحمد الدمهوجى عام ١٨٣٠م. ولا تناقض فى هذا، فهو عين مبدئيا عام ١٨٣٠ ثم أعلن الاختيار رسميا عام ١٨٣١ كما ذكرت الأستاذة عفاف مارسو - المترجم.

(٥٣) الوقائع المصرية عدد رقم ٤٧ (٢٩ أغسطس عام ١٨٢٩؛ عدد رقم ١٨٦ لـ ٤ إبريل ١٨٣١م/ ٢٠ شوال عام ١٢٤٦هـ)؛ مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة حـ٤ صـ٤٠.

(٥٤) مثال ذلك مشكلة إدارية شغلت شيخ الأزهر واثنين من شيوخ البدو، وقد بحثت فى الوقائع المصرية عدد رقم ٥٣٤ (٣ يوليو ١٨٣٣م/٢٣نوفمبر ١٨٣١م/١٦جمادى الآخرى ١٢٤٧هـ) ومشكلة أخرى فى الإدارة وصلت إلى حد الجريمة (الوقائع المصرية عدد ٣٢٣ (٣ ديسمبر ١٨٣١م/٢٣ صفر ١٢٤٩هـ) تتعلق بمشكلة وراثةونشاط اجرامى وردت فى الوقائع المصرية عد ٣١٩

J, Dény, Le Sommaire des archives turques au Caire,

ذكر المجالس الاستشارية والتى شارك فيها شيخ الأزهر ،إلاأن القليل منها هو ماله وجود حقيقى.

Dodwell, Founder of Modern Egypt, 205

ويبحث دودويل فى المجلس العالى الذى تكون ١٨٣٤م كى يعالج بعض المسائل التى هى من اختصاص الشرع الشريف ومسائل أخرى تختص بالمشتريات والتجارة.

Lane, Manners and Gustoms of the Modern Egyptians, pp. 121-122.

(٥٥) حسن، حسن العطار، صـ٤٠ [يقصد محمد عبد الغنى حسن مؤلف الكتاب - المترجم]

Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians, pp. 299-300"

ويذكر لين أنه عندما أصبح القويسنى شيخا لرواق العميان، كان أول عمل له أن انتقد أعضاء الرواق بشدة، ولكنهم ثأروا منه بنقده بقسوة وأجبروه على التخلى عن وظيفته. (نفس المصدر صـ٢١٧-٢١٨). وقد استشهد شاعر بمبارك وأثار نقطة هامة وهى أن القويسنى احتفظ سرا بعضويته فى طريقة صوفية (الخطط التوفيقية حـ١٦ صـ١٤١-١٤٢) ويلتزم بالشريعة علنا أثناء وجوده بالأزهر. وفى النهاية، وبالرغم من الأعمال الكثيرة فى المنطق والتى نوه عنها القويسنى، إلا أننا يمكن أن نحكم عليه من حياته العلمية، أنه كان فى الغالب ثمرة حركة الحديث فى القرن الثامن عشر، أكثر من كونه طالبا يدرس العلوم العقلية. أنظر كتابه «سند القويسنى» (دار الكتب بالقاهرة، ب ٢٣١٢٦) وذكر فيه أنه درس صحيح البخارى على كل من محمد الحفنى وعبد الله الشرقاوى.

(٥٦) الوقائع المصرية عدد ٣٧٨ (أول مايو ١٨٣٢/ آخر ذو القعدة ١٢٤٧)؛ وحالة أخرى استغرقت صراعا علنيا بين العطار ومصحح بروفات الكتب الطبية وهو الشيخ محمد الهراوى. لقد اعترض الشيخ محمد الهراوى على اختيار العطار لمصححى بروفات الكتب الطبية فى مدرسة الطب فى أبى زعبل

(الوقائع المصرية عدد ٤٠٨ ٢٤ يوليو ١٨٣٢م/ ٢٥ صفر ١٢٤٨هـ)؛ انظر أيضا احمد عزت عبد الكريم «تاريخ التعليم فى عصر محمد على صـ٢٥٨-٢٥٩ . ٢٩٠؛ انظر أيضا الشيال فى. «تاريخ الترجمة والحركات الثقافية فى عصر محمد على صـ١٧٥-١٧٧».

(٥٧) الحسينى، «شرح الأم المسمى بمرشد الأنام لبر أم الإمام» صـ٤٠، القويسنى (حسن بن درويش) كتب على الأقل عملين فى المنطق، وعلى أحدهما شرحه ل «السلم» توجد حاشية كتبها مصطفى البولاقى [دار الكتب - القاهرة ١٢٠ منطق تيمور]؛ وللقويسنى عمل آخر على نفس نص الأخضرى ويسمى «مختصر شرح سلم» [الأزهر القاهرة ٣٤٢٥٣ حليم ٨٢٠].

(٥٨) محمد بن ابراهيم، المعروف باسم ابن الحنبلى (توفى عام ٩٧٦ هـ)، «در الحب فى تاريخ أعيان حلب» (سوهاج، مصر، مكتبة البلدية، ٦٠ تاريخ) حـ٢، مخطوط صـ٢، يحتوى على ملاحظات على الهامش لحسن العطار. والجزء الأساسى من هذه المكتبة يتكون من مكتبة الطهطاوى. أود أن أشكر الأستاذ حسن حبشى بجامعة عين شمس بقسم التاريخ، والذى أمدنى بمعلومات كاملة لهذا المصدر غير المعروف. إن تاريخ وفاة العطار غير معروف بالدقة. لقد عين محمد على خلف العطار كشيخ للأزهر فى ١٨ فبراير عام ١٨٣٥/١٩ شوال ١٢٥٠هـ (أمين سامى تقويم النيل حـ٢ صـ٤٢٤).

[تغير اسم المكتبة إلى «مكتبة رفاعة الطهطاوى» ومقرها مجلس مدينة سوهاج.

(٥٩) [Dr.] P.N. Hamont, L'Egypte sous Mehmet Ali, II,90-91

لقد ذكر تأييد العطار لدراسة علم التشريح (بحث بالكامل فى القسم الخاص بالطب فى الفصل الثامن)، كما ذكر أن العطار دافع عن تدريس علم الصحة، وعلم الطب الوقائى (نفس المصدر السابق صـ٣٩٢-٣٩٣). لقد كان للعطار دفاعه عن فكرة تأسيس مدرسة للطب البيطرى، منذ عشرينات القرن التاسع عشر.

أنظر: Hey worth-Dunne, History of Education in Modern Egypt. P.82.

(٦٠) (ملحق ٣ رقم ٨٨) Clot Bey, Memoires de Clot Bey,pp. 130-131 لقد انفرد العطار بمدح طلبته المصححين.

(٦١) Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians, pp. 196-197.

لقد كان لين واقعا تحت تأثير وهم أن القويسنى هو أشهر شيخ فى مصر.

الفصل السابع
إحياء أصول الدين وعلم الكلام
السمات الثقافية لقطاع الدولة التجارى

يوضح هذا الفصل الفكرة التى طرحناها سابقا وهى أن «العلماء» قاموا بدورهم فى تحديث الدولة فى تركيا ومصر، فعملوا على مواءمة وتوافق الأشكال الثقافية والدينية المنقولة. وانكب «العلماء» بشكل خاص على علم أصول الدين الماتريدى وغيره من العلوم العقلانية التى يجمعها إطار واحد هو الإطار الأرسطى الذى تطور فى ظل ظروف الإقطاع الزراعى. وكان هذا العبء الذى قام به «العلماء» فى تبرير سياسات الدولة والدفاع عنها ضد أعدائها، عملا تقليديا. إلا أن الذى جعل هذه الأنشطة جديرة بالالتفات هو أن «العلماء» كانوا يعملون فى ظل ظروف جديدة فى القرن التاسع عشر. وهذه الحقيقة هى التى أضْفَت على عملهم فى إعادة تقديم المنطق التقليدى والموضوعات الأخرى معنى جديدا لا يمكن إدراكه إلا فى مواجهة خلفية السوق العالمى الحديث. فنحن لا نجد العقلانية الساكنة المتناقضة التى كانت عند مناطقة العصور الوسطى، مثل المعتزلة أو سانت أنسلم St. Anselme(١)، والذين أزدهر فكرهم فى ظل الظروف الساكنة فى مجتمع إقطاعى. كما لم تكن عقلانية هؤلاء «العلماء» مثل العقلانية الصارمة المتميزة عند ديكارت، والتى تعكس التطور الرأسمالى العضوى الذى لا يتيسر وجوده إلا فى مركز السوق العالمى. ولكن يجدر بنا أن نفكر أكثر فى كانط، الذى تأصل فكرة فى ثقافة إقليم فى موقع متوسط من مركز السوق العالمى، فربط بعض عناصر العصور الوسطى مثل تناقضات العقل والإيمان بالنقد الحديث الذى يستند إلى العقل الخالص.

وكانت الماتريدية فى مصر أكثر انتقائية. وكان تقسيم العمل فيما قبل الرأسمالية يؤثر بشكل واضح على مستوى تشكيل المفاهيم، وهذا يفسر الاحتفاظ بالإطار الأرسطى؛ إلا أن الأغراض التى وضع من أجلها هذا الإطار المفاهيمى، وبشكل خاص الاعتماد المبالغ فيه على الجدل باستخدام القياس، ينم عن الحقيقة الجديدة حول نمط رأسمالى فى تصنيف العمل أخذ فى الظهور، كما كان واضحا بشكل ملفت للنظر الاتجاه النفعى فى هذا النمط.

وسأتابع دراسة الماتريدية فى مصر خلال كتابات الشخصيتين الرئيسيتين اللتان تتحدثان باسم عصر الإصلاح، حسن العطار، وتلميذه الطهطاوى. ويرتبط علم أصول الدين الماتريدى فى كتابات العطار بطريقة غير ملائمة بدراسة المنطق الشكلى والجدل، ولم يعد ملائما أن يُعالج علاجا منطقيا خالصا، فالعطار لم يكن مهتما كثيرا بقضايا حدود استخدام العقل قدر اهتمامه بمرونه هذه الحدود.

وما أن ولدت من جديد دراسة المنطق، وكذلك الدراسة المماثلة للفروع المعاونة لدراسة «الحديث» فى القرن الثامن عشر، حتى أصبح لهذه الدراسات استقلالها وكيانها الخاص. وفتح ذلك الطريق إلى دراسة الطب الطبيعى، والعلوم الطبيعية، كما فتح الطريق إلى طرق مجالات أخرى مثل «الحكمة» التى كانت جزءا من صحوة القرن الثامن عشر. إن الصحوة الدينية بهذا الشكل شابهت المرحلة بين عام ١٧٦٠، ١٨١٥م. فى استخدامها لصيغة دينية واحدة، أنتجت التطور الثقافى العام. إن الضغوط التى فرضها السوق شوهت توازن الثقافة الدينية، كما شوهت مسار التطور الثقافى، ولم يكن ذلك أمرا مفاجئا أو غريبا.

ولتحديد المشاكل المتميزة لهذا العصر والطريقة التى قدمت بها الحلول لهذه المشاكل، نعود إلى الجزء الأساسى من الكتابات الدينية. إن الإنسان لَيُؤخذ بضخامة مادة الجدل العنيف التى كانت من نتاج هذا العصر سواء فى تركيا أو مصر، وسوف يَعْجب أيضا من الاهتمام الخاص بموضوع «القياس» فى أمهات كتب المنطق. وبينما كانت العودة إلى علم الكلام تفسر بشكل عام دراسة بنية الجدل المنطقى، إلا أنها لا توضح أسباب التركيز الشديد على استخدام القياس فى الجدل. وأتوقف هنا قليلا كى ألخص بعض ما ذكرته سابقا. إن هذا التركيز على القياس كان بلا شك يرجع إلى الضغط الفكرى الواقع على جزء من الطبقة الحاكمة، كى يتفهم ويعدل وُجُوه عديدة من علم وتكنولوچيا الغرب. ومن المتفق عليه بشكل عام أن العلم والتكنولوچيا فى الغرب فى فجر الثورة الصناعية قد شَجعت بحماس الرؤية التجريبية، وأن الطبقات الجديدة التى كانت ثمرة هذه الثورة عكست بشكل ضعيف جدا التعليم الكلاسيكى فى اكسفورد وكمبردچ الذى قام بنفس الدور الذى قام به التعليم الأزهرى من حيث التأكيد على الجزء الأساسى من الفكر الأرسطى. بيد أنه من الأفضل هنا أن يتجه اهتمامنا نحو الصفوة التى تقوم بعملية التحديث فى بلاد الأطراف بدلا من الطبقات التى تقوم بهذا الدور فى الثورة الصناعية . لقد كان الموقف التاريخى فى بلاد الأطراف مختلفا. إن الواجب العقلانى الذى كان على الطبقات الحاكمة فى بلاد الأطراف أن تقوم به هو استقبال الخطط التى وضعت فى ذلك الحين، ثم مواءمتها مع الظروف المحلية. وهذا الموقف كان شأنه ألا يشجع التجريبية فى البحث العلمى الخالص،

ولا يساعد على التطوير التكنولوجى . وشجع هذا الموقف بالضرورة منهجا يعتمد أكثر على الاستنباط ، فربما كان الجدل باستخدام القياس هو المنهج الذى يمكن به مواجهة القضايا القائمة فى ذلك الوقت . وسوف نشهد فى القرن التاسع عشر أن الطلبة الذين أحيوا المنطق الأرسطى كانوا هم أنفسهم الذين يدعمون العلم الحديث فى الغرب خصوصا فى الفترة بين عامى ١٨١٥، ١٨٣٧م.

ويبدو أن موقف "العلماء " فى تركيا الذين استخدموا الحجج تأييدا للتنظيمات كان له نظير فى مصر، وإن اتخذ هذا الموقف جماعة أصغر من العلماء جذبهم تراث الهند فى المنطق، حين كانت الهند تمثل القلعة الحديثة للعقلانية السنية، وعندما كان «العلماء» فى حاجة إلى استخدام «علم الكلام» كوسيلة دفاع أيديولوجية وكانت التقاليد الفكرية الهندية معروفة جيدا فى تلك الفترة خصوصا فى تركيا وسوريا، نتيجة انتشار الطريقة النقشبندية وفروعها، والشعبية التى حققتها. لقد فرضت «الطريقة المحمدية» فى تركيا الجدل حول الممارسة الصحيحة للإسلام. وكانت الفروق بين علم الكلام الماتريدى وعلم الكلام عند الأشاعرة موضع نقاش وجدل، فأتباع الطريقة النقشبندية وأعضاء الصفوة كانوا يساندون علم الكلام الماتريدى. أما فى مصر فقد استخدم «علم الكلام» كسلاح فى مواجهة دعاوى الحديث. كما ارتبطت السنية الأصولية بالعلم الحديث وواجهت دعاوى «الحكمة» المغالى فيها من جانب، وواجهت العقائد الصوفية من الجانب الآخر. وكان العطار مشاركا فى هذه الصراعات فى كل من تركيا ومصر، وكان دائما يساند الطبقة الحاكمة. فكان «المتكلم» البارز والممهد لعصر الإصلاح فى مصر، فقد قضى وقتا طويلا فى سوريا وتركيا ليعد نفسه لهذا الدور.وفى كتابات العطار التى سوف ندرسها هنا وفى الفصول اللاحقة، نجد هذه الاتجاهات الرئيسية الهامة - التى لم يقدر لها أن تعمر طويلا - والتى تتمثل فى الصحوة الأرسطية فى أصول الدين والمنطق والطب والعلوم.

العطار وأصول الدين عند الصفوة الدينية:

فترة التطوير:

إذا أردنا أن نتابع انغماس العطار فى الجدل الدينى والذى لم يستطع أن يتجنبه فامتد إلى دراساته فى المنطق وأصول الدين وغيرها، يلزمنا أن نلقى نظرة عامة على تطوره فى «علم الكلام». إن مرحلته الأولى كأشعرى قد انتهت خلال إقامته باركيا. ثم اتجه بعد ذلك نحو دراسة المنطق وبعض العلوم العقلية مما جذبه نحو موقف ماتريدى، وكانت أكثر مواقف العطار راديكالية فى ثلاثينات القرن التاسع عشر عندما كتب فى الاجتهاد من خلال رؤية ماتريدية.

لقد درس العطار فى شبابه عددا من أمهات كتب أصول الدين على أشهر أساتذة عصره، وسبق أن عرضنا لاثنين من هؤلاء الأساتذة على وجه الخصوص، وهما الشرقاوى والدسوقى(٣). فقد درس العطار أصول الدين على عبد الله الشرقاوى(٤)، الذى منحه إجازتين متخصصتين، وإجازة عامة فى بقية الكتب التى درسها عليه. كما درس المنطق وعلم الكلام على أستاذه محمد الدسوقى المالكى وكان «فقيها»، كما منح العطار «إجازة» ثم درس له مؤخرا كتابه فى «العقيدة»، «حاشية الدسوقى على شرح السنوسى على مقدمة أم البراهين». وواصل العطاردراساته فى أصول الدين فى تركيا. وتنقصنا التفاصيل حول هذه الدراسة، فقد ذكر العطار أنه درس على العديد من أشهر الأساتذة فى تركيا(٥) دون أن يذكر التفاصيل.

إن المقالة الأولى والوحيدة للعطار والتى تنتمى إلى فكر الأشاعرة هى «تحفة غريب الوطن»، وكانت هجوما على الطريقة المحمدية. وكتب بربركاوى (برغيلى محمد أفندى توفى عام ١٥٧٣م/٩٨١هـ(٦) كتابا بعنوان «الطريقة المحمدية»، ويتخذ الكتاب اتجاها سنيا أصوليا واضحا(٧). كما ركز الكتاب على أهمية الممارسة الدينية الصحيحة. إن استمرار الطريقة المحمدية لأكثر من نحو ثلاثة قرون توحى بأن أتباع هذه الطريقة (وهم كثيرون) ربما كانوا يمثلون قوة اجتماعية معينة. إن الأوربيين الذين كانوا على علاقة بالشرق خلال القرن السابع عشر والثامن عشر ومطلع التاسع عشر، كانوا يعرفون جيدا الطريقة المحمدية، وكثيرون منهم نظروا إليها على أنها تمثل الإسلام الحقيقى(٨). وفى فترة حياة العطار كتب المتحدثون باسم الحركة عددا من الكتب دفاعا عن الطريقة، وهذا يشهد على حيويتها المستمرة. وإذا كان من الصعب تحديد القوى الاجتماعية التى تمثلها هذه الطريقة بدقة لندرة الأدلة، فإن الملاحظات التى يشار إليها دائما هى ميل الطريقة الشديد نحو المسكوكات، كما يبدو أيضا أنها فى الأساس لم تجذب اليها الإنسان العادى.

وكان مجتمع التجار الأتراك أو بعض شرائحة، هو ذلك القطاع من المجتمع الذى كان أكثر تأثرا بالتضخم فى القرن السادس عشر وما بعده، وهو الذى كان يواجه حصار الأقليات المتصاعد باعتباره الطبقة التجارية السائدة. أما الأقليات فقد تأثرت أيضا بتآكل اقتصاد الطوائف المصاحب لهذه الظروف. لقدقام ملاك الأراضى المتحالفين مع التجار الأجانب بتحويل تركيا إلى مُصَدر للمواد الخام. وكنا نتوقع بعض القلق الأيديولوچى بين التجار، لأن مصالحهم التجارية كَانت مهددة بسبب الرابطة الاقتصادية الجديدة مع أوربا. ولما كان مقال العطار حول الطريقة المحمدية مفقودا، فليس أمامنا سوى وصف مختصر له كتبه العطار واستخدمه كدفاع عن عقيدة الأشاعرة فى الكسب ضد بعض الأفكار فى «الجبرية» التى قال بها خادم زادة(٩).

بداية المرحلة الماتريدية عند العطار:

إن أهم تغير فى حياة العطار الفكرية كان متزامنا مع دراسته فى العلوم العقلية فى استانبول. فقرأ بشكل واسع فى الطب، والعلم، والمنطق وأدب البحث خلال إقامته فى استانبول والإسكندرونة. وتحولت هذه القراءات بعد ذلك بوقت قصير إلى مقولات دينية، ظهرت فيما كتبه من مقالات فى أصول الدين. وشرع فى معالجة سلسلة من الموضوعات التى واجهته فى دمشق ثم فى القاهرة فيما بعد. ومن المحتمل أن يكون العطار قد بلور فكره فى دمشق(١٠).

وكتب العطار الكثير من المقالات خلال رحلاته، ولم يصلنا منها سوى مقالين. ويعالج المقالان يعالجان العلم الطبيعى وحرية الإنسان. وقدم فى المقالين تبريرا ماتريديا لمواقفه فى هذه المجالات. لقد كتب أحد المقالين عام ١٨١٣م / ١٢٢٨ هـ عندما كان فى سوريا، وكان عنوان المقال «هذا جواب الشيخ حسن العطار عن سؤال مصطفى البديرى» ويبدأ المقال بمعالجة وجهة نظر حركة الإصلاح فيما يتعلق بالطبيعيين (العلماء الطبيعيين) وخصوصا التى تقول بأن الطبيعة هى التى تخلق الأحداث، كما ناقش فكرة القدماء بأن الصحة يمكن أن تنتظم بانتظام الأخلاط الأربعة. وأخذ العطار فى شرح هذه الأفكار مسترشدا بما كتبه أرسطو فى العلوم الطبيعية، وجالينوس فى الطب. وتضمن هذا المقال (الورقة ١٢) مناقشة آراء عديدة فى نظرية العلية من وجهة نظر المذهب الطبيعى، ومما يدعو للدهشة أنها كانت تتضمن أيضا كتابات عبد اللطيف البغدادى حول قانونجا (أنظر فيما بعد تحت عنوان الطب). وقد أنهى العطار إجابته على السؤال حول العلماء الطبيعيين (خاصة فى الورقة ١٤ ب)خطأ هؤلاء العلماء ليس لأنهم علماء ولكن لأنهم لم يقدموا تفسيرا ملائما لنظرية العلية. ثم أحال العطار قراءه إلى عمله (ورقة ١٦ ب) حول داوود الأنطاكى، كما حاول التوفيق بين أنساق كل من الإغريق والتوحيد بالقول بأن الله فى النهاية هو الفيض الأول أو المحرك الأول. وفى خاتمة المقال قدم شرحا لغويا لأسباب الخطأ فى فهم الدين. وقال العطار بأنه من الضرورى أن يقتصر البحث على استخدام المصطلحات الفنية الصحيحة، والقواعد السليمة.

وفى عمل آخر كتبه العطار فى هذه الفترة تحت عنوان «رسالة العطار فى خلق الأفعال فى علم الكلام»، عالج قضية خلق أفعال الإنسان(١٢). وفى مقال ثالث يرتبط جزئيا بدراساته فى العلوم الطبيعية، بحث قضية: هل العالم مخلوق(١٣) أم سرمدى. وكانت وجهة نظره فى هذا العمل والأعمال الأخرى متعاطفة مع العلوم الطبيعية، مدافعا عن دراستها، بينما كان يرفض النقطة التى هى موضع الخلاف. وكان العطار نفسه فى حاجة إلى الاحتماء بهذه الفكرة عندما كتب عمله فى الهندسة (الهندسة التقليدية مع مقالات فى الفلك والهندسة التطبيقية). وهناك حقيقة مفادها أن أحد الشارحين فى ميدان

الهندسة كان شيعى الثقافة ربما اتخذت ذريعة ضد العطار، مفزعم أن هذا الشارح وهو ناصر الدين الطوسى لم يكتب الأجزاء المثيرة للاعتراض من كتابه «التجريد»، على نحو ما يشاع.(١٤)

إن عودة العطار إلى مصر، خصوصا الفترة التالية لوصوله مباشرة، تقدم دليلا إضافيا على تطور رؤيته الماتريدية المذهبية. ويجب أن نورد هذه الفترة هنا مادامت تنفصل عن الفترة التالية التى دخل فيها فى البنية المؤسسية الجديدة. وعند عودة العطار إلى مصر ذاعت شهرته سريعا لما قام به من تدريس كتاب الطوالع للبيضاوى، كذلك قام بتدريس كتابات الإيجى فى «علم الكلام»، وهو تلميذ البيضاوى(١٥). وذكر مبارك أن كتاب «الطوالع» للبيضاوى عمل لم يقرأه أحد (لم يدرسه أحد) حتى ذلك الوقت إلا أن ذلك لم يكن صحيحا، فالصحيح أن تناول العقيدة خلال «علم الكلام» لم يكن معروفا نسبيا(١٧). وعندما قدم العطار فكر البيضاوى اهتم بالتحليل والمنطق، أكثر من اهتمامه بالمعارف المتراكمة من النقاط الجزئية. ولدينا فكرة ما عن العناصر الأساسية فى فكر العطار، لأن هذه العناصر وردت متفرقة فى كتاباته المتأخرة. وقد عمل على تحديد المصطحات الرئيسية فى مذهبه، حيث يعتبر الاجتهاد فرضا على المؤمن. فمثلا عند بحثه موضوع «النجاسة» أكد على أهمية طعم الماء ولونه ورائحته، بعكس العقيدة الجامدة الشائعة فى ذلك الوقت، والتى تعرف الطهارة بربطها بقدر محدد من الماء(١٨).

والخلاصة أن تحول العطار إلى الماتريدية كان خلال فترة احتكاكه بالطبقة الحاكمة التركية. وفى سلسلة من المقالات تعكس هذه التجربة، أخذ العطار يحاول أن يجد البراهين لمساندة العلوم الحديثة فى إطار «علم الكلام».

العطار فى مصر:

إن وصول العطار إلى موقع فى السلطة داخل الصفوة الثقافية، فى وقت عملت فيه البنية الطبقية الحديثة على تقويض استقلالية المؤسسات المترابطة والتى تنتمى إلى العصور الوسطى،توضح لنا الكثير من الصعوبات التى واجهته عند عودته، وقد سبق لنا معالجة هذه المسألة عند تناولنا لترجمة العطار. وانتقل الآن إلى بحث كتاباته فى الفترة الأخيرة والتى ظهرت فيها مشاكل الدفاع عن النظام من خلال مقولات فكرية تقليدية، لا يمكن فهم النظام من خلالها . ومن بين هذه الكتابات المتأخرة "حاشية العطار على جامع الجوامع" وقد أشرنا إليها مرات عديدة. أما عمله الآخر فهو مخطوط غير معروف حول الاجتهاد، وهو على درجة كبيرة من الأهمية ، لما يوحى به من تحول فكرى عند العطار.

ولما كان هذان العملان يبحثان فى "أصول الفقه " فسوف نناقش باختصار هذا الموضوع. ولم يتوسع العطار عن كتاباته من "التفسير". وعمله الوحيد فى "الحديث"، أو بتعبير أكثر

دقة حول " مصطلح الحديث" ، لم يعثر عليه . لقد ظهرت آراؤه فى بعض المسائل فى "السنة" فى عمله الأساس فى "أصول الفقه". كما تضمن هذا العمل أيضا قسما كبيرا عن "القياس" وهى تماثل كثيرا تلك التى كتبها فى المنطق .(سوف نعالجها فيما بعد). وقد كان نتيجة ذلك إهمال مقال للعطار فى "الاجتهاد" ،كما أهمل عمل آخر مشابها له ولكنه مختصر، كان قد كتبه تلميذه الطهطاوى فى الاجتهاد "أيضا.ولذلك فقد ركزت جهدى هنا فى "السنة والاجتهاد"وسوف أدرسها الآن بمعزل عن غيرها. وسوف أبدأ بمقولة العطار حول دور"الحديث" فى الفكر الدينى. وفى سياق ماكتبه عام ١٨٣٠م يمكن النظر إلى هذا البحث باعتباره مظهراً للصراع الطبقى الوليد.

وهناك موضوع هام بالنسبة لحركة "الحديث" خاصة هو موضوع "الصحابة" وقد يقال أن أهمية هذا الموضوع قد شاعت فى محيط الطريقة الساداتية الوفائية، ولكن تأثيره كان بعيد المدى. لقد عارض العطار الزعم بأن "الصحابة" كانوا مرتبة من البشر يتميزون بمستوى خاص من الطهارة وبموقفه هذا، كان يثير الشكوك حول صحة دراسات "الحديث" فى القرن الثامن عشر، لأن هذا العلم فى ذلك الوقت كان يعالج بكثافة شديدة الوضع الروحى للصحابة. وقد أثار العطار فى بحث آخر قضية من هم الصحابة، وكيف نحددهم . وقد عولجت هذه القضية ضمنا فقط فى كتابات القرن الثامن عشر. واستند العطار إلى شرح المازرى، الذى ذكر المعيار الهام جدا الذى يطبق عند تحديد من هم الصحابة، وهو مدى ملازمة الشخص للرسول فى جلساته، كوسيلة توضح لنا مدى التصاق الشخص بالنبى. وقد ذكر العطار شرطا آخرى، كان قد وضعه سعيد بن المصيب يشير إلى أنه لا يمكن أن يعتبر شخص ما من "الصحابة"إلا إذا كان قد شارك فى غزوات النبى. وفضل العطار التعريف الأول على التعريف الثانى ، لأن التعريف الأخير قد يتجاهل الكثير من الصحابة المشهورين، مثل جرير بن عبد الله البلخى.(١٩)

ولم يأخذ العطار أبدا بمأخذ الجد دفاع القرن الثامن عشر عن فضيلة زيارة أضرحة الصحابة. فقد أنكر أن زيارة الأضرحة، أو معرفة فضائل كل فرد من الصحابة يمكن أن يكون لها أى تأثير دينى. كما أثار أيضا مسألة مدى دقة الصحابة فى رواياتهم. وانتهى إلى أنهم اتسموا جميعا بالدقة. و استنتج بالتالى أن جميع الباحثين كانوا يهتمون بأن يتبينوا هل الحديث مرسل أم غير مرسل، هل سلسلة الرواة لحديث ما تمتد حتى الجيل الثانى على الأقل. ولقد بلغ الحذر بالعطار إلى حد القول بإسقاط الروايات التى يرويها من كانوا أطفالا خلال حياة الرسول، مثل الحسن والحسين وعبد الله بن الزبير. ثم استشهد برأى شخصية بارزة فى «علم الكلام» وهو إمام الحرمين، الذى قال بأننا لا يجب أن نناقش جدارة الصحابة بأن نُعول عليهم، لأنهم نقلة الشريعة. وإذا كان من المتفق عليه أن التحقق

من مدى دقة الصحابة أمر مباح، فإنه يمكن القول أن الشريعة اقتصرت على جيل النبى. إلا أن العطار لم يكن مقتنعا تماما بهذا المنطق من العصور الوسطى. وعاد إلى المازرى، الذى كان يرى أنه ليس كل من حيا الرسول مرة، أو زاره، أو التقى به يمكن اعتباره من الصحابة. وأن الصحابة هم الذين أولعوا بالرسول فلازموه، كما قضى الرسول على روح الكبرياء فيهم، وهم المنتصرون لأنهم لازموه، وهم الدقيقون فى رواياتهم. ولقد قال العلائى، إن زعم المازرى بدقة الصحابة فى رواياتهم أمر غريب، فهناك كثيرون من الصحابة المشهورين عرفوا بعدم الدقة، ومثال ذلك وائل بن حجر، ومالك بن حويرث، وعثمان بن أبى العاصى وغيرهم. لقد مكث البعض منهم مع الرسول وقتا قصيرا، وروى بعضهم عن الرسول «حديثا» واحدا فقط. والبعض الآخر لا يمكن أن نحدد مدى إقامتهم بين القبائل العربية. إن الغالبية من «المحدثين» الذين تكلموا عن «الصحابة» أطلقوا صفة الصحابة على هؤلاء الذين يتكلمون كلاما مفهوما.(٢٠).

إن مقولات العطار عن «الصحابة» ذات أهمية أيضا بالنسبة للتحليل النفسى الذى سبق أن عرضناه. وإذا كان العطار اعترض على إسناد صفة الصحابى إلى البعض لمصلحة «المتكلمين»، فإنه بموقفه هذا كان يتجاهل دور النساء كحجة. وعندما رفض الأخذ بمعيار المشاركة فى «غزوة» من غزوات النبى على الأقل، كان ذلك دفاعا عن مكانة رجل، وليس دفاعا عن عائشة أو أى امرأة أخرى. إن تحديد المعرفة الجديرة بالثقة حول محمد، وربطها بضرورة حضور مجالسه، كان مخالفا لروح الأصالة فى القرن الثامن عشر. لقد لعبت النساء دورا هاما ومعروفا فى حياة محمد. هل كان من قبيل الصدفة أن العطار لم يكتب عن سيرة محمد؟ لقد كانت السيرة موضوعا يجذب كتاب القرن الثامن عشر، وجذبت تلميذه ابراهيم السقا الذى كتب عن زوجات الرسول، وكان من الطبيعى أن تجذب حياة محمد تلميذا آخر للعطار هو الطهطاوى.

الاجتهاد: خلفيته

«الاجتهاد أو الغرض الدينى بممارسة إصدار أحكام منضبطة طبقا لشروط محدودة ودقيقة، هو الدعامة الأخيرة «لأصول الفقه»، وكان طوال التاريخ الإسلامى أحد أهم الأدوات لدفع التحولات الاجتماعية وإقرارها. وعند الكتابة عن مصر نلحظ أن قدرا عظيما من الاهتمام وجه إلى مقال فى الاجتهاد، كتبه الشيخ محمد عبده فى أواخر القرن التاسع عشر. ويدّعى عادة أن الشيخ محمد عبده كتب مقاله هذا فى الاجتهاد كثمرة لارتباطه بجمال الدين الأفغانى. بيد أن «الاجتهاد» لم يحظ بدراسة واسعة فى الأوساط المصرية. كما لم يتم أى بحث حول التطور الأخير «لأصول الفقه»، لقد حدث هذا بالرغم من

المساهمة الكبيرة والمعروفة التى شارك بها بعض الشيوخ فى ميدان الأنشطة الإصلاحية فى عهد محمد على وبعده.

وبعرض موجز للكتب والمخطوطات الموجودة نجدها تشير إلى أن إحياء العقيدة الماتريدية بين أعضاء الطريقة النقشبندية فى الهند فى سياق الصراع الاجتماعى الحاد، وانتشار هذه الطريقة فى الفترة اللاحقة فى تركيا والعالم العربى فى القرن الثامن عشر، يعتبر بصفة عامة نقطة أكثر ملاءمة للانطلاق منها إلى دراسة «أصول الفقه» فى التاريخ الحديث، من دراسة محمد عبده. وفى الواقع كان كتاب مصر ابتداء من القرن الثامن عشر يرجعون إلى كتابات شاه ولى الله حول «الاجتهاد»، ويستشهدون بها، واستمر ذلك خلال القرن التاسع عشر. حدث ذلك باعتباره عودة إلى الاهتمام «بأصول الفقه» خصوصا فقه «السنة». وقد دخلت هذه الصحوة مصر على يد الزبيدى وآخرين. فهناك مثلا محمد الصبان، وعبد الله الشرقاوى، اللذان كتبا فى «أصول الفقه». فكتب الصبان جزءا من «جامع الجوامع» للإمام السبكى بالرغم من أن التركيز فى هذا الجيل فى مجال الأصول كان على «الحديث» وليس على «الفقه»(٢١).

إن تحليل «المجتهدين» الذين كتبوا قبل محمد عبده، وكتاباتهم فى «الاجتهاد»، لا تكشف لنا، مشاكل مادة جديدة لم تستوعب فحسب، بل تبرز أيضا مشاكل تتعلق بالمنهج. وعندما نتأمل المادة الجديدة، يبدو أن هؤلاء الذين يدعون حقهم فى «الاجتهاد» لم يكونوا من حيث مضمون فكرهم أكثر راديكالية من الآخرين الذين كانوا يعارضون أو يحاولون الحد من «الاجتهاد». ويمكن حسم هذه المسألة فقط من خلال دراسة ظروفهم التاريخية. ونفس الشىء ينطبق عكسيا، فيما يتعلق بالتقليديين الذين يلتزمون «بالتقليد».

إن «المجتهدين» الذين عاشوا فى القرن الثامن عشر وبواكير التاسع عشر عاصروا بداية غزو الثورة الصناعية فى غرب أوربا لمجتمعاتهم. ومن السمات الواضحة فى ذلك العصر اعتماد الحكومة على الأجانب، كما كانت المجالس المحلية تقاوم التجار المسلمين. لقد كان شاه ولى الله، وهو «مجتهد» من الهند، من أتباع المذهب الماتريدى. كما كان شخصية رئيسيه فى حركة الإصلاح النقشبندية الماتريدية فى تلك الفترة والتى كتبت عنها فيما سبق، كتب شاه ولى الله مدافعا عن تجار الهند المسلمين. وكتب الإمام السنوسى وهو «مجهتد» آخر من شمال إفريقيا حيث الخلجان الساحلية كانت فى سبيلها إلى دخول مرحلة التبعية للأوربيين. ثم حاول الأوربيون بعد تحقيق مكاسبهم الجديدة الهيمنة على الاقتصاد التجاريللمناطق التى تقع فيما وراءها.

وفى كتاب شاه ولى الله «عقد الجيد فى أحكام الاجتهاد والتقليد»(٢٢)، قدم المؤلف الاجتهاد باعتباره نافعا وعنصرا من «الإفتاء» لابد منه، فهو المخرج للآراء الشرعية. إن

المصدر الحقيقى للخلاف فى الشريعة لم يكن من «المجتهدين» الذين ينتهون إلى نتائج مختلفة، ولكن مصدره التمسك الدائم بالعموميات(٢٣). وقد عالج الحجة شاه ولى الله فى عمل آخر كلمة الشرف عند التجار بصراحة. وبعكس «اجتهاد» شاه ولى الله الذى يهدف إلى المنفعة، كان «اجتهاد» الإمام السنوسى، وهو وإن كان أكثر انتقائية إلا أنه كان أكثر جمودا. وقد كان منطق التجار مراعاة المصلحة وتجنب خطأ التطرف، وتجنب الفتاوى التى تتسم بالعمومية. وبذلك يمكن أن يؤدى الاجتهاد وظيفته بأمان داخل حدود «المذهب»، وعليه فقط أن يناضل ضد حجج «علم الكلام» فى المنهجية. إن الإمام السنوسى الذى وفد من المناطق الداخلية والأقاليم الرعوية لم ير ضرورة أن ينتمى الإنسان إلى «مذهب» معين، بل كان يناقش أن على الإنسان أن يتخير القاعدة الأنسب لمصلحته من أى مذهب من المذاهب الإسلامية.

وكان وصول الإمام السنوسى إلى مصر واحتكاكه بشيوخ الأزهر تحديدا ،دفع الكثير من كتابات الأزهرين نحو موضوع «الاجتهاد». وسوف أتابع هذا الخلاف بين السنوسى والأزهريين عن كثب، حيث أن هذا الخلاف قد أدى إلى جهود هامة فى توضيح الفكر المصرى. وصل السنوسى إلى مصر حوالى عام ١٨٣٠م، واتهم شيوخ الأزهر بعدم المبالاة بالعلم وأنهم بالغوا فى التصاقهم بمحمد على. أما حول حقيقة علاقة السنوسى بشيوخ الأزهر فهناك معلومات قليلة نسبيا عنها. وطبقا لإحدى الروايات فقد درس السنوسى على العطار الذى منحه «إجازه»، كما نال إجازات أخرى من شيوخ آخرين. وتقول رواية أخرى أن السنوسى التقى فقط بالعطار وبحث معه مسائل مختلفة(٢٤).

ويحيط الغموض بأشد خصومه عداوة فى الأزهر، وهو الشيخ حنيش، الذى لم تنكشف أسرار ودوافع خصامه للسنوسى. وبالاضافة إلى ذلك فقد أصدر البولاقى مفتى المالكية «فتوى» تتضمن هجوما على السنوسى. ومن الصعب أن نحدد إذا كانت هذه الفتوى قد صدرت فعلا أثناء وجود السنوسى بالقاهرة أم بعد مغادرته مصر(٢٥). وعلاوة على ذلك فمن الصعب أن نحدد عمل السنوسى الذى رد عليه كل من العطار والبولاقى. وقد كتب العطار مقالا وردت فيه الكثير من النقاط، تبدو أنها ردودا على مقال قصير للسنوسى، ولا يوجد تاريخ على أصل هذا المقال(٢٦).

لقد أكد السنوسى على أنه حيث توجد بعض مشاكل الشريعة التى لم يقدم لها المفكرون الأوائل حلولا واضحة فإن أمام القضاة ورجال الفتوى نطاقا معينا يتحركون داخله. والشرط الرئيسى الذى وضعه السنوسى هو أن الرأى المطروح يجب أن يؤسس على القرآن «والسنة». فإذا وضع المجتهد لرأيه مثل هذا الأساس فلن يخطىء. ويُضَمن السنوسى رأيه فكرةً أخرى، وهى أنه إذا وجد المجتهد أن رأيه يتفق وأوجه التقليد(٢٧)، فهو ليس مجبرا على اتباع الإمام فى النقاط الأخرى. لقد كان شاه ولى الله فى هذا الموقف

أكثر راديكالية، لأن السنوسى يزعم أن ذلك لا يشكل «تقليدا». ولكن آراء السنوسى كانت تشبه آراء شاه ولى الله من نواح أخرى، على الأقل فى المنهج. فالإمام السنوسى مثلا أكد الآراء التقليدية الآتية: «التقليد» يتعارض مع القرآن (وجهة نظر ابن تيمية)، وبخلاف معظم «المجتهدين» ينكر السنوسى ضرورة اتباع أحد المذاهب الأربعة، حتى باعتبار المذهب نقطة انطلاق، بل إنه يرى أن الناس أحرار فى البحث عن الآراء حيثما يجدونها، «بعيدا عن الحديث»(٢٨).

إن الافتراض المعقول لتفسير المقاومة المتطرفة خصوصا من بعض الشيوخ ضد السنوسى، يرجع إلى انجذاب السنوسى فى مصر نحو الجماعات التى لا تتعاطف مع نظام محمد على. وهذا يفسر كيف أن شخصيتين من الرواد، والملتصقين بالنظام، وهما شيخ الأزهر والمفتى، كانا يهاجمان السنوسى. وحيث أن البولاقى والعطار لم يكونا من المعارضين للصوفية، كما لم يكونا بأى حال من المعارضين للتغييرات الراديكالية التى أقامها النظام، فمن ثم فإن معارضتهم الحادة للسنوسى ترجع إلى ما وراء المنهجية وهى تعزى إلى ظروفهم(٢٩). إلا أن الأدلة على ذلك محدودة جدا. وأحد التهم التى أثارها البولاقى مقترحة، هذا إذا كانت صحيحة: لقد عزى إلى الغالبية من الموالين للمشايخ أنهم من الطبقة الغنية والمادية فى هذه الدنيا(٣٠). ومن هنا يمكن الظن أن السنوسى الذى كانت قواعده بين التجار ورجال القبائل فى المناطق الخلفية فى الشمال الإفريقى، كان يحاول فى مصر أن يكسب إلى طريقته التجار ورجال القبائل. فهل كان السنوسى يحاول تصوير محمد على وكأنه أحد الدايات المتحالفين مع إحدى القوى المسيحية؟

وهناك مقال للعطار غير معروف هاجم فيه السنوسى، يعد المقال الأول فى مصر فى القرن التاسع عشر الذى يخصص لموضوع «الاجتهاد»(٣١). وعرض العطار مقاله فى صورة رد على سؤال لشخص افريقى يدعى محمد بن أبى سعيد الكركاسى الصناوى، ويقال أنه ولد فى شندى وأقام فى الشاكى. وكان التساؤل الرئيسى الذى قدمه محمد هو عما إذا كان «التقليد» فرضا على المؤمن، أو إلى أى حد يكون «الاجتهاد».

إن موقف العطار فى دفاعه عن «الاجتهاد» من داخل «المذهب» هو فى الحقيقة دفاع «متكلم» من قلب المسجد، ضد مزاعم شخص دخيل. لقد أكد العطار أن «الاجتهاد» يتضمن قواعد أساسية، وربما كان الأكثر أهمية من درجات الاجتهاد، هو إعادة تأكيده فى «أصول الفقه» على الصراع بين أهل الكلام وأهل الحديث. ويرى السنوسى أنه أقام «الاجتهاد» على قاعدة من المعرفة الدقيقة بالقرآن «والسنة». فذكر العطار أن المعرفة بالقياس الواضح وهو جزء من علم الكلام ضرورى أيضا(٣٢). وعلاوة على ذلك هناك مفتاح لفهم الطبيعة الجدلية العنيفة والأساسية حول هذه الخلافات، ويمكن أن نكتشفها

من خلال مقارنة عمل بآخر يبحث فى الاجتهاد، كتبه فقيه المالكية الرائد فى القرن الثامن عشر وأحد أساتذة العطار الأساسيين، فقد كتب محمد الأمير متنا مشهورا عن الاجتهاد ولم يكتبه كأستاذ متمكن من آليات الاجتهاد ولكن فى صورة إلهام ربانى، «مما جعله يبدو فى عيون معاصرية كأحد الذين يتبعون الشريعة»(٣٣).

وفى النهاية فإن العطار قدم دليلا قويا فى مقاله على الطبيعة العدوانية لهذا المقال، فقد دأب فيه على اللجوء إلى التجريح الشخصى، وحقر من شأن السنوسى من حيث أصوله، كما حقر من مستوى التعليم المنخفض فى طرابلس(٣٤)، حيث درس السنوسى. وأشار العطار إلى أن السنوسى يزعم أنه مجتهد مستندا فى ذلك إلى اعتقاده الخاطىء بأن كل من يستطيع الفهم فيمكنه أن يستخدم القرآن والحديث، وهذه النتيجة التى وصل إليها السنوسى تتعارض مع التعاليم المالكية(٣٥). لقد تناول الطهطاوى موضوع «الاجتهاد» فيما بعد بمنهج شبيه بعمل أستاذه العطار وسماه «القول السديد فى الاجتهاد والتقليد»(٣٦). وبالرغم من أن مقال الطهطاوى يتضمن بعض العناصر التى لم ترد فى مقال العطار، إلا أنه يحمل نفس المفهوم الأساسى حول «المذهب»، ومدارس الشريعة باعتبارها حلقة فى سلسلة ترجع إلى أحد الأئمة الأربعة العظام. وفى داخل كل مدرسة من مدارس الشريعة الأربعة والتى تنتمى جميعها إلى المذهب السنى، تأسست سلسلة متراتبة من درجات «الاجتهاد»، وهنا يكرر الطهطاوى عددا من التفاصيل التقليدية. فهو يذكر مثلا أن طلبة الحديث قبل ظهور الشافعى كانوا يقفون على أرض ضعيفة فى مواجهة أصحاب الرأى (يقولون بالفتوى دون التقيد بالقرآن أو السنة) لأنهم كانوا يفتقدون مهارات الجدل، ولكن الإمام الشافعى هو الذى وضع دراسات «الحديث» على أسس ثابتة. وبخصوص «الإجماع» باعتباره منهجا لحل المآزق الفقهيه فقد فعل الطهطاوى ما فعله أستاذه العطار، إذ اشترط إجماع الأئمة الأربعة. كما اتبع الطهطاوى طريق العطار عندما تناول المدرسة الظاهرية، وهى المدرسة الخامسة من مدارس الشريعة، والتى ازدهرت فى العصور الوسطى، فنظر إليها باعتبار أنها لم تسهم إلا بالقليل فى موضوع الاجتهاد. أما الجديد الذى أضافة الطهطاوى فهو القسم الخاص بالأسباب الشرعية لتغيير «المذهب». وقد أكد الطهطاوى أن الأسباب الشرعية تنحصر فقط فى الأسباب الدينية وليست المادية كأن يرجع إلى عمل أو خدمة(٣٧).

وفى مجال الجدل بين العطار والسنوسى حول موضوع الاجتهاد والتقليد تمحور الجدل حول سلسلة من المسائل الفنية بحيث ألقت مزيدا من الضوء على مفاهيم كل منهم حول الاجتهاد، وبشكل عام حول مواقفهم الشخصية. فناقش السنوسى الحاجة إلى الصلاة خلال رحلة تستغرق على الأقل أربعة أيام فى مكان منعزل، كما ناقش أيضا الحاجة إلى الصيام فى رمضان خلال السفر. وعالج العطار الموضوع (ورقة رقم ٦٦ من مقاله عن الاجتهاد)

من منطلق نظرية المنفعة، موضحا الشروط التى يمكن فيها تقصير الصلاة تبعا لطول الرحلة الفعلى. وكان العطار قادرا على الوصول إلى تبرير لتأويله من البخارى وابن عباس. وعالج بطريقة مشابهة التأويلات التى كان يقدمها السنوسى. وبينما لاحظ البولاقى مثلا أن طول مدة «الركعة» يتعارض مع ممارسة أتباع المذهب المالكى للصلاة، فقد تكلم العطار عن انتهاك تناسق شكل الصلاة إذا طالت مدة الركعة. كما عالج العطار نقطة أخرى تجاهلها البولاقى وهى قطع السدرة. ولهذه الشجرة مكانة خاصة عند المسلمين كما أنها ذكرت فى القرآن، حيث ورد أن استخدام ورق السدر فى غسل الجسم أكثر فائدة من أى شىء آخر خصوصًا للرأس لأن ورقه يزيل القشر من فروة الرأس. لقد دعى النبى محمد إلى استخدام هذا الورق فى تغسيل الميت(٣٨). كما استشهد العطار بحديث (ورقة رقم ٦٨) «من قطع سدرة صوب الله رأسه فى النار(٣٩)» ثم شرع العطار فى تفسير المعنى الكامن فى هذا الحديث. فذكر أن أشجار السدر تنمو فى الصحراء وتكيفت معها، كما ذكر أنها نعمة كبرى لأبناء السبيل. ومن ثم كان تحريم قطع السدرة يشبه تحريم قطع الأشجار فى الحرمين، مكة والمدينة. وأنهى العطار حواره المبنى على الجغرافيا بأن اتهم السنوسى (ورقة ٧١) بعدم معرفته بكتابات «المتكلمين» فى مثل هذه المسائل. كما تناول نقطة أخرى خلال الحوار مع السنوسى لم تظهر فى كتابات البولاقى، وهى حول تدنيس الماء الطاهر (النجاسة). ومرة أخرى حاول العطار فى علاجه للموضوع أن يكون متوازنا، فصرف النظر عن رأى السنوسى واتهمه بسوء استخدام مصادر الحديث(٤٠).

لقد عارض العطار رأى السنوسى الذى كان يؤيد إمامة النساء، فاستشهد بحديث نبوى يقول «لن يفلح قوم ولوا أمورهم امرأة» بل ذهب إلى أبعد من ذلك فقارن بين الرجال والنساء وقال إن النساء ناقصات عقل ودين. وفى النهاية أضاف العطار بكلمات تتسم بشىء من الخفة والطيش أنه إذا تولت امرأة إمامة الصلاة ووقفت أمام الرجال وانثنت تركع تؤدى شعائر الصلاة، فسوف تضل أفكار الرجال، وسوف تغلبهم شهوتهم (وهكذا هى الطبيعة البشرية) ولذلك فمن المستحيل أن يكون الإنسان خاشعا وشاعرا بذنبه أمام الله خلال الصلاة. وقد أثار العطار نقطة أخرى ضد السنوسى تتعلق بنور الله. فقد بنى السنوسى جدله دائما على أحاديث لم يتقبلها العطار. وبدأ العطار بقوله أن «الحديث» يمكن الإستناد إليه فقط إذا استخدم بمنهج علمى. وأضاف أن الحديث الذى يعنيه هو الحديث الصحيح والذى بقى صحيحا، ومن ثم فعلينا أن نقبله بالضرورة. إن الزعم (كما فعل السنوسى؟) بأن الله هو أفضل الأولياء، وأن الأولياء إنما خلقوا بقبس من نوره يرجع إلى مذهب القرامطة. لقد أنهى العطار المقال بقوله أن الخطر القائم هو فى اتباع العامة (الذين يتسكعون حول المسجد) لأى إنسان وتأييدهم لأى موقف. وأن مصير السنوسى

الجحيم (ورقة ٨١) أما البولاقى فعرض وجهة نظر أخرى مختلفة قليلا عن وجهة نظر العطار، إذ قال أن السنوسى قد انجذب نحو الأغنياء والماديين(٤١).

وفى العرض المجمل للعطار لم تحظ أفكار السنوسى بالاهتمام الكافى، كما لم تبرز بشكل كاف أوجه الشبه بين العطار والسنوسى، حتى نعرف بدقة الفروق بينهما فى كل نقطة. فأثارت مقالات العطار نقاطا مثل: تنظيم الصلاة بشكل ملائم خلال السفر، وجنس الإمام، وقطع السدرة، ومشكلة المحافظة على الماء الطاهر. ويبدو أنها جميعا موضوعات ذات أهمية عملية حول ممارسة تجار القوافل للفروض الدينية بأفضل صورة ممكنة، وفى أى ظروف يوجدون فيها خلال سفرهم. إن عدم اتفاق العطار مع السنوسى فى هذه النقاط تعكس موقف «المتكلم» فى مركز (٤٢) علمى حضرى فالعطار متكلم فى محيط مادى آمن بالقاهرة. وكان قادرا على أن يصرف النظر عن السنوسى، وعلى تفنيد أفكاره، بالزعم بأنه من المستحيل أن يكون السنوسى مجتهدا.

أهل الكلام والتصوف

كتابات العطار

لقد كان موقف النظام الجديد من التصوف ينطوى على الثنائية. وكنظرة منطقية للواقع، نرى أن هذا الموقف جذب وجلب الكثيرين من مثقفى الإمبراطورية العثمانية. كما أن الطريقة الصوفية كانت ملجأ يحقق للإنسان توازنه الشخصى فى داخلها. إلا أن أحدا م ينجح فى تحديد دور للتصوف فى العهد الجديد.

وهذا الجزء من الدراسة يبحث علاقة العطار بالجماعات الصوفية. وكان للعطار علاقات دائمة بالطرق الصوفية فى عصره، منذ شبابه واستمرت بعد ذلك. ورغم هذا فلم يصبح العطار مريدا فى أى طريقة. لقد انتسب إلى الطريقة الخلوتية، كما فعل عدد من أساتذته وزملائه المصريين، كما انخرط فى نفس الوقت فى محيط الطريقة الساداتية الوفائية. وكان أعضاء الطريقة الخلوتية يطلبون من مريديهم « تهذيبا » صارما بما فى ذلك الخلوة. أما الطريقة الوفائية فلم تكن تفرض فى أواخر القرن الثامن عشر هذا الطريق على أعضائها، ولكن كان التقليد السائد بينهم أن يضفوا السجايا الروحية على شيخهم «محمد أبو الأنوار » فى كتاباتهم. ولم يكن العطار ليستجيب لممارسات كلتا الطريقتين. وربما كانت الفترة التى قضاها العطار فى دمشق بين الكتب الصوفية، فترة تحول أدبى أكثر مما هى فترة تدين. وكان التزامه الفكرى بالعلم، وعلم العقائد، هو الذى أجبره على الاهتمام بالعقيدة الصوفية، لأن التطوير الأخير فى العلم والمنطق فى التاريخ الإسلامى قام به الصوفيون.

ومن بين أهم الحقائق التى تتضح لنا من خلال علاقات العطار بالطريقتين المصريتين أنه لم يخط نحو تحقيق الالتزام الأساسى بأن يكون «مريدا» صوفيا. ولم يكن اختياره لموقف عدم الاندماج فى الطرق الصوفية أصول الدين مفروضا عليه. ويبدو فى هذا المناخ أنه كان يشارك الكثير من الصوفيين خصوصا فى الطريقة النقشبندية والطريقة الخلوتية الذين سايروا الطبقة المسيطرة كما التزموا بشريعة ذات توجه نحو أصول الدين.

لقد ظلت الجاذبية العظيمة للتصوف عند العطار جاذبية ثقافية. كما أن تنازله عن موقفه الفعلى إلى موقف مستعار، كان هو نفس موقفه فى حياة مراهقته وخلال فترة الشباب. لقد تطورت بالتدريج مواقف العطار نحو الفكر الصوفى من موقف القبول إلى موقف الرفض، وينطوى كل من الموقفين على ثنائية فى الوجدان وكان ذلك الموقف متطابقا إلى حد كبير مع تحوله من المذهب الأشعرى إلى المذهب الماتريدى. إن موقف العطار الناضج حوالى عام ١٨٣٠م، كان يرى أنه من الأفضل أساسا ترك الفكر الصوفى إلى من يفهمونه.

كما تبلور موقفه من طبيعة التصوف عام ١٨٣٠م وحاول أن يواجه مشكلة علاقته الخاصة بالتصوف. وفيما يتعلق «بمبادئ» التصوف، كتب العطار أن التصوف علم له مبادئه ومقاصده الخاصة، ولكنه اعترف أنه ليس كبقية العلوم حيث أنه حصيلة كل العلوم الأخرى. إن التصوف قسمان أساسيان: القسم الأول يرجع إلى الأخلاق، والقسم الآخر مرجع أربابه فيه إلى المكاشفات والأذواق وما يقع لهم من التجليات. وفضل العطار القسم الأول وكان يرى أن التصوف ليس مجرد ارتداء الصوف، والبكاء، والإنشاد، والرقص، أو القيام بحركات كالانسان الذى فقد عقله، ولكن التصوف هو الطهارة بعيدا عن الكدر «لأن الطاهر وحده هو من يطلق عليه صوفى»(٤٣).

إن هذه الكلمات مقتبسة من عمله الهام الذى كتبه بين عامى ١٨٢٨، ١٨٣٠م، وهى توضح إلى أى درجة كان يهيمن فيها الوعى الكامل بالشريعة، على الوعى الصوفى. وقصارى ماكان يمكن أن يقبله العطار هو احتمال أن يهب الله البعض مايحرم منه الآخرين. إنه لم يقبل النهج الصوفى باعتباره ذا قيمة يقتدى بها. وكان العطار يقيس مدى أصالة التجارب الدينية بمدى التزامها بشكل مباشر «بالشريعة»(٤٤). إن صياغة العطار لتحليله للتصوف، أى مفهومه بوجود نموذجين للتصوف ينفى أحدهما الآخر، استخرجه من «علم الكلام» وليس من «التصوف». إن اهتمامه بالتصوف كعقيدة كان اهتماما مدرسيا كواحد من المتكلمين. وعندما كان العطار فى دمشق حيث كان يدرس على الشيخ اليافى أذن له بالحصول على نسخة من كتابه «الفتوحات المكية». ولكن عندما حاول تفسير الفرق بين

«الرحمن» و «الرحيم» باعتبارها وصفا لصفة من صفات الله حول «الرحمة»، لم يفعل العطار ذلك إلا باعتبارها مشكلة فى فقه اللغة. وهذه المحاولة تمثل التحول العميق فى اتجاه علم دلالات الألفاظ وتطورها(٤٥).

كانت إعادة صياغة التصوف التى قام بها العطار حتى يمكن إدراجه داخل إطار «الشريعة»، وحتى يحقق له الجاذبية باعتباره شكلا من أشكال الثقافة، من سمات عصره ومن خصائص موقفه الاجتماعى. وبالنسبة لمثقفى ثلاثينات القرن التاسع عشر فإن المعرفة أخذت فى التفرع والانقسام إلى فروع مستقلة. وكان ذلك واقعيا بالنسبة للمعرفة فى غرب أوربا، كما انعكس ذلك على احياء علم الكلام». ومن ثم فإن الفكر لم يكن أمرا سهلا على مثقفى تلك الفترة. إلا أن العكس كان صحيحا بالنسبة «لأهل الحديث» المضطهدين الذين كان الانعطاف الروحى والرؤية التوحدية ممكنة لهم تماما. وكانت الغالبية من الشخصيات الصوفية الهامة فى القرن التاسع عشر ترجع إلى هذه الخلفية.

دراسة المنطق التقليدى وتطور الثقافة الدنيوية الحديثة:

لقد تطرقت إلى المنطق عدة مرات حتى الآن، وكان منهجى يتسم بإهماله والتقليل من شأنه، فكان يُنظر إليه على أنه فُرض تلبيه لضرورات بنيوية جلبتها الثورة الصناعية، يعيش بالكاد مع العقائد الماتريدية كما استخدم أيضا كسلاح لأغراض أيديولوچية. وفى النهاية أوضحت كيف قام المنطق على الأصح بعملية تفنيد دقيقة «للتصوف». وهناك ماهو أكثر من هذا حول إحياء العلوم المنطقية، إلا أننا دائما نغفل هذه النقطة. لقد كانت الصحوة فى دراسة المنطق الكلاسيكى فى القرن التاسع عشر محاولة مدرسية إذ كانت تصدر بشكل واضح عن وجهة نظر فنية حول ما هو هام ويمكن الوصول إليه. ومهما يكن من أمر، فيمكن أن نجادل فى أن التحول إلى الدراسات الشكلية للمنطق كانت جزءا من استجابة فكرية عامة للأوضاع الحديثة، لتجاوز عملية التدرج. بالتكيف مع المواقف التى تنشأ من خلال موقف فكرى عقلانى أكثر عمومية. وتعتبر كتابات العطار فى القلب من التراث العقلانى فى مصر فى القرن التاسع عشر.

إن تاريخ المنطق فى العالم الإسلامى كان مرتبطا بشكل ضخم بنهوض وتدهور "مدرسة بغداد"فى القرن العاشر.ومن وجهة نظر أوربية حديثة، حققت دراسة المنطق بعد ذلك قدرا ضئيلا من التقدم فى القرن الحادى عشر، وكان ابن سينا هو الشخصية الوحيدة الهامة، وبعد ذلك كانت هناك صلة محدودة بين المنطق والفلك فى القرن الثالث عشر ، فى محيط ناصر الدين الطوسى . ثم كان تأثير علم الكلام على الدراسات المنطقية تأثيرا عظيما فى كتابات بعض الشخصيات مثل البيضاوى الذى كان متكلما، وكذلك المتكلمين الأواخر مثل عبد الله بن عمر والدوانى.وارتبطت دراسة المنطق بشكل متزايد بدراسة النحو العربى

ابتداء من القزوينى[٤٦] وعندما استخدم المعتزلة المنطق كاداة مستقلة فإن كل الكتب الأساسية فى "علم الكلام"شجبت هذا المنهج بصورة تقليدية[٤٧]

وإذا كانت دراسة المنطق لم تهمل فى مصر خلال القرن الثامن عشر، فقد تم تطويرها بشكل يلبى احتياجات حركة "الحديث" وكان الكتاب الأساس الذى كتبه محمد الصبان كتابا مختصرا جدا خصص صفحتين بالتحديد لموضوع الاستدلال بالقياس . وفى الواقع عالج الصبان موضوعات "الحديث" بشكل أكثر طولا[٤٨] كما خصص فى أول كتابه قسما حول التفسيرات الدينية للتوسل بأسماء مختلف الخلفاء إلى غير ذلك.

لقد وجدت الصحوة الرئيسية فى المنطق فى مصر خلال فترة الإصلاح، كما استمرت طوال القرن التاسع عشر، وتمحورت حول ثلاث شخصيات تولوا جميعا مشيخة الأزهر :حسن العطار،وحسن القويسنى،وابراهيم الباجورى،وسوف نقصر هذه المناقشة لمعالجة كتابات العطار ، فقد كتب ثلاثة أعمال وعدد أقل من المقالات فى المنطق[٤٩] إننا فى حاجة إلى استخدام مصطلح "الصحوة"بدقة حيث وجه النقد بشكل خاص وعلى نحو غريب إلى مضمون كتابات العطار، لنقص أصالتها . وهذه الدراسات تكمن أهميتها التاريخية فى النظر إليها من خلال التخطيط العام لدراسة المنطق وارتباطه بالإصلاح فى عهد محمد على. فكانت كتابات المنطق فى ذلك العصر ضعيفة بالمقارنة بكتابات المنطق فى العصر الكلاسيكى، كما كان هناك العديد من أخطاء سوء فهم المصطلحات الفنية، وأدى التأكيد على الاستدلال بالقياس إلى أخطاء متكررة[٥٠]. لقد قُدم «الكتاب الخامس لأرسطو»، والذى يعالج «البرهان والجدل» بشكل ضعيف فى عصر العطار. ومن منظور دراسة المنطق فى العصر الكلاسيكى ربما وصف تطوره فى القرون الأخيرة بأنه منقطع الصلة بذلك العصر. ومهما يكن من أمر، فمن وجهة نظر التاريخ الحديث كانت الصحوة فى المنطق انتقائية، فقد شملت أجزاء من التراث الأرسطى على حساب أجزاء أخرى، وهو أمر يحتاج إلى تحقيق.

العطار والمنطق

حاول العطار فى عمله الأول والأساسى أن يدلل على أن المنطق موضوع هام جدير بالدراسة. فاختار أن يكتب حاشية على متن كتبه محب الله البهارى وهو هندى (توفى عام ١٧٠٧م / ١١١٩هـ) وكان اهتمامه فى هذا العمل منصبا على القياس ويعرف هذا المتن بـ «سلم العلوم فى المنطق»[٥١]. وقام العطار بهذا العمل بعد عودته من أسفاره وبعد أن أعطاه الحاشية القاضى عارف حكمت والذى أصبح صديقه وتلميذه فيما بعد. وألم العطار بالمتن والحواشى التى كتبها الآخرون، عن طريق تلميذه عارف حكمت. ويرجع ذلك كما قال

العطار إلى أن هذا العمل لم يكن معروفا فى مصر حتى عصره. وعرف العطار بعض الحقائق الأولية عن سيرة البهارى. وعندما كان عارف حكمت قاضيا بالمدينة كان على علاقة ببعض طلبة شارح البهارى. كما ذكر العطار أيضا أنه تعرف على بعض أدب عصره حول هذا المتن، كما ذكر عملا لأحد معاصريه وهو بحر العلوم عبد العلى بن محمد نظام الدين اللخناوى(٥٢) (توفى عام ١٨١٠م / ١٢٢٥هـ). وأشار العطار أيضا إلى كتاب آخرين ولكنه لم يذكرهم بالاسم، كما لم يذكر رأيه فى هؤلاء الكتاب. وكان بحر العلوم مثلا معروفا كمتصوف من مدرسة محى الدين بن العربى(٥٣). وعلاوة على ذلك لم يذكر العطار الحاشية الشهيرة على كتاب البهارى، ذلك العمل الذى اعتبره بروكلمان العمل النموذجى فى المنطق فى الهند خلال القرن الثامن عشر وهو «المنهية» للقاضى مبارك(٥٤).

إن البهارى الذى كتب المتن الأساسى عالج بتوسع فى كتاباته استخدام القياس، وكذلك استخدام القياس عند الشيعة. بيد أنه كان متعاطفا مع المذهب الحنفى: فكان القرآن والحديث مصدرا لكل ماهو عام. وكانت المدرسة الشافعية السائدة بين مدارس الشريعة، قد أجازت استخدام الرأى. وكانت المدرسة الشافعية تحدد المطلق بالقياس (أى العام)، فى حين أن المدرسة الحنفية لم تفعل ذلك. أما فيما يتصل باستخدام الحديث فقد اتبع البهارى التطبيق الحنفى: فهو لا يقر راوية الحديث إلا بعد قبول هذا الرأى، بينما يلجأ الشافعية إلى الرأى فقط إذا كان راوية الحديث لا يرجعه إلى مصدره «بالإسناد» إلى (سلسلة من الثقات) أو إذا لم يؤيد الحديث بـ «راويه» آخر، أو إذا عرف عن راوى الحديث أنه ضعيف(٥٥).

لقد ألف العطار هذا العمل خصيصا من أجل المستمعين لدروسه، والذين لديهم بعض الشك حول وضع المنطق كفرع من فروع المعرفة. ومن المحتمل أن يربطوا بين المنطق ومذهب المعتزلة. وفى الورقة رقم ١٥ ضمن العطار تعريفه للمنطق مثل هذه النقاط، فمثلا ذكر أن المنطق ليس علما «دينيا» كما أنه ليس الفلسفة، وهى علم محظور. وعندما عَرَّج على المصادر التى رجع إليها ذكر «حاشية شيخنا الصبان»، كما كرر ذكر حاشية الشيخ الملوى. وكان رجوع العطار إلى المصادر المألوفة فى عصر صحوة «الحديث» يجعل كتابه أكثر قبولا، وهو أمر كان ضروريا.

و كتب العطار بعد سنوات قليلة حاشية على الكتاب الشهير «الإيساغوجى»(٥٦) الذى كتبه أثير الدين الأبهرى (المتوفى عام ١٢٦٤م). ويبدو أنه من المحتمل أن يكون اهتمام العطار بهذا المتن راجعا إلى حقيقة أن الكثيرين من «المتكلمين» فى الفترة الأخيرة كتبوا الحواشى على متنه. كما أن البعض من أنداد الأبهرى وخصوصا ناصر الدين الطوسى

كانوا مهمين بالنسبة لدراسات العطار العلمية(٥٧). لقد أكد المراقبون المعاصرون أن كتاب «الإيساغوجى» كان يحتل مكانة مرموقة فى القسم الأساسى من المنطق والذى كان يدرس فى الإمبراطورية العثمانية، وهو بذلك يقف جنبا إلى جنب مع القياس المنطقى عند أرسطو مثل "Alvias"(٥٨).

لقد درس العطار متن «الايساغوجى»، عندما قرأ شروحه المتأخرة، وبالدرجة الأولى زكريا الأنصارى (١٤٢٢ - ١٥٢٠). وكان الأنصارى إلى حد كبير ممثلا لاتجاه أواخر العصور الوسطى، الذى كان يمزج المنطق بأصول الدين، كما فصله عن العلم والفلسفة(٥٩). ولما كان ذلك الاتجاه مغايرا لاتجاه العطار، فلم يكن من الغريب أن يهاجم آراء الأنصارى ويمتدح بدلا منها كتابات «المتكلمين والمناطقة» الأوائل مثل ميرزاهد. وأثار العطار قضية أن الأنصارى لم يفهم المقصود بمصطلح «علم»، مشيرا فى ذلك إلى آراء ميرزاهد، وفى موقع آخر يعارض العطار آراء الأنصارى ويساند آراء ميرزاهد عند بحث الكل والجزء(٦٠). إن نقد العطار لذلك العمل الشهير لزكريا الأنصارى كان جزءا من نقده لتدريس المنطق عند دارسى «الحديث» فى القرن الثامن عشر. وكان ذلك هدفا سهلا بلا شك، بالرغم من أنه قد يكون هدفا حساسا. وذكر العطار فى مقدمة «حاشيته على الإيساغوجى» أنه أعتمد على حاشية يوسف الحفناوى على «الايساغوجى». وكان يوسف الحفناوى أخا «لشيخ الصوفية» ولم يكن عالما هاما بحكم مؤهلاته الشخصية. فكان عمله القصير هذا عملا غير هام(٦١). وعالج العطار هذا العمل باهتمام شديد، ومهما يكن الأمر، فقد ذكر أن هذا العمل لم يكن ميسور الفهم من الطلاب، كما سجل أنه يختلف مع بعض آراء الحفناوى. ثم تحول العطار فيما بعد إلى بحث بعض الأعمال التى قال عنها أنها ذات قيمة فى محيط المنطق، فأشار إلى بعض هذه الأعمال مثل «شرح القطب الرازى» على المتن المعروف باسم «المطالع» للبيضاوى، «وحاشية الرازى على الشمسية» ومؤلفها الخطيب، «وحاشية التفتازانى على الشمسية»، وبعض الشروح التى كتبها جلال الدين الدوانى وأمير أبى الفتح (وتسمى الحواشى الفتحية). هذه طبعا أهم الأعمال فى «علم الكلام»(٦٢). وعندما امتدح العطار فضائل «أهل الكلام» فقد كان يعد لرد اعتبار تلميذ الأبهرى وهو الطوسى الذى كان يجب أن يكافأ لسمعته الطيبة ليس فقط «كشيعى»، ولكن أيضا باعتباره «متكلما».

وأنجز العطار عام ١٨٢٥م / ١٢٤٠ هـ آخر عمل هام كتبه فى المنطق وهو، حاشيته على شرح عبيد الله الخبيصى على «التهذيب». وكما فعل فى أعماله السابقة، عاد العطار يعالج تراث «علم الكلام» بتعاطف ووصفه بأنه طريق المحققين، وهو تعبير جدير بهؤلاء الذين يعالجون القضايا مستندين إلى العقل، ولكن داخل حدود الشريعة. ومن بين

هذه الأعمال ماكتبه عبد الحكيم السيالكوتي، «المطول»(٦٣)، وميرزاهد الذى كتب «رسالة الرازى في التصور والتصديق»(٦٤).

لقد كان يس بن زين الدين من بين الكتاب العرب القليلين الذين أكرمهم العطار بدرجة «محقق». واستند العطار فى كل قضية تقريبا إلى كُتاب هنود فى «علم الكلام»، مفضلا إياهم على الشخصيات التى عاشت فى الفترة الأخيرة فى العالم العربى. كما هاجم العطار فى عمله هذا ابن سعيد المغربى الذى كان قد انتقد «الشيخ يس».

إن «حاشية العطار» على الخبيصى خلقت للعطار صيتا ذائعا فى مصر والخارج، فأفاض فى مدح هذا العمل صديقه المغربى سيدى العربى الدمناتى أحد رجال القصر(٦٥). وربما كان من الضرورى الإشارة إلى أن هذه الحاشية أصبحت جزءا من منهج التعليم العالى فى مصر، وهو ما تم أيضا بالنسبة للأزهرية فى النحو. وعند إصلاح مناهج «دار العلوم» بين عامى ١٩٠١، ١٩٠٣ احتفظ محمد عبده بعمل العطار فى المنطق. وفى عام ١٩١١م أضيفت اليها «الرسالة» لسلطان محمد فى منهج الفرقة الرابعة(٦٦).

أدب البحث

خلفيـــة:

لقد كانت رحلة الدراسة فى «أدب البحث» تشبه تماما الرحلة فى دراسة المنطق، لأن أدب البحث فى الواقع فرع من المنطق. وكان هذا الفرع معروفا جيدا فى تركيا فى القرن الثامن عشر، إلا أن العودة الحقيقية لأدب البحث فى مصر كانت فى مطلع القرن التاسع عشر. فكان وضع أدب البحث هو نفس وضع المنطق، فهناك متون قليلة كتبت فى الأزهر فى القرن الثامن عشر، كتبها أمثال محمد الصبان وأحمد السجاعى. إلا أن سمة هذا الفرع من المعرفة قد تغيرت مع زيادة الاهتمام باستخدام «القياس» فى الجدل. كما أن هذا الفرع من العلم مدين أيضا إلى إسهامات «علماء» الهند، وكذلك مدين إلى صحوة وانتشار الطريقة «النقشبندية» من الهند، وهو الأمر الذى كان هاما جدا، كى ييسر وصولها وانتشارها. وأشتهر العطار باعتباره أول من درس هذا الفرع فى عصره ولم يكن معروفا فى مصر إلا قليلا.

وفاز العطار بقصب السبق فى هذا الفرع خلال دراسته له فى دمشق، فلم يكن معروفا إلا قليلا فى مصر، وأصبحت أعماله فيه متونا معتمدة

كتابات العطار فى أدب البحث

تحولت اهتمامات العطار «بأدب البحث» جذريا من توظيفها فى الجدل الدينى فى سوريا إلى توظيفها بشكل أكبر فى خدمة الاحتياجات الدنيوية فى الجدل من أجل تحقيق

«التوفيق، والتكيف، وضبط المعانى. » مما يدعم افتراضى الذى يتعلق بالاهتمام بالقياس وأنواع المشاكل التى واجهها محمد على. وكان العطار فى عمله الأول والذى كتبه فى مصر عام ١٧٩٥م يتمسك بشكليات هذا الفرع من العلم بشكل واضح، أكثر من اهتمامه بتطبيقه. كما أنه لم يؤكد على «القياس» بالرغم من أنه كان فى ذلك الوقت مطلعا على كثير من المراجع الهندية. إن اعتماده على المصادر الهندية عجل بما قاله هو فيما بعد عن عزلة هذا الفرع من المعرفة فى مصر. لقد ذكر العطار مثلا فى مقدمة كتابه الثانى أن محمد المرعشى المعروف باسم ساجقلى زاده من أشهر من قام بتنقية «أدب البحث» فى كتابه «تقرير القوانين» ثم فى «رسالة ولاية». وعندما كان الزبيدى فى مصر لم يقم أحد بتدريس هذين العملين، كما لم يكن هذان العملان معروفان حتى وصل إلى مصر بعض مثيرى المتاعب من الأساتذة الأعلام[٦٨]. وبعد هذا النقد الظالم واصل العطار مدح العلماء فى تركيا، هؤلاء الذين كانوا أكثر اهتماما بهذا الفرع. وقرر عند عودته إلى مصر تدريس هذا العمل لبعض المتفوقين الذين لم يكونوا قد درسوه من قبل. لقد أنجز العطار هذا العمل من الناحية الفعلية فى دمشق.

كانت دمشق فى مطلع القرن التاسع عشر ميدانا للجدل حيث كانت تناقش حقيقة أوضاع الطريقة المحمدية، وعقيدة وحدة الإنسان وخالقه (وحده الوجود)، كما كانت تناقش «الماتريدية» فى مواجهة «الأشعرية»، وكذلك[٦٩] «الوهابية»[٧٠]. وبات واضحا أن وجود العطار فى دمشق خلق الظروف الملحة كى يدرس هذا الفرع من المعرفة وظهر ذلك جليا فى صراعه من أجل دقة المعانى وإحكامها، من خلال قواعد يمكن فهمها وتتعلق هذه القواعد بتعميم المعنى، أو إذا كانت كلمة مستخدمة مجازا للتبجيل، أو إذا لم تكن مستخدمة مجازا فهل هى مستخدمة فى الربط بين المعنى الحرفى والمعنى المجازى[٧١].

وفى عمل العطار الأخير فى «أدب البحث» والذى أنجزه بعد عودته إلى مصر نستطيع أن نلحظ أن العطار قد خطا خطوة أبعد على طريق التقدم نحو الثقافة غير الدينية (العلمانية) كما يلحظ فى نفس الوقت بعض الاستمرارية الأساسية لهذا الفرع. وكان عرض الأسباب المنطقية لدراسة أدب البحث هو الشىء الجديد الذى قدمه العطار. فذكر عن أدب البحث أنه كان «فرعا مستقلا»، وأن قواعد هذا الفرع تساعد على التمييز بين العام والخاص، كما تمدنا بقواعد الجدل. وذهب العطار إلى مقارنة أدب البحث بالمنطق من زاوية أن أدب البحث يخدم فروعا أخرى كثيرة حيث أنه لا يوجد حقل من حقول العلم يخلو من صراع الآراء والتى تتطلب التوفيق بينها وتكييف المعانى وتحديدها، وكل ذلك يعتمد على القياس المنطقى[٧٢].

لقد برز فى عمل العطار هذا مفهوم «الحقل المستقل»، وهو مفهوم لا نجده إلا فى كتاباته المتأخرة. إن هذا الموقف يمثل تغيرا حادا فى الاتجاه عن الإطار الذى تضمنته أعمال

العطار الأولى، فمثلا عندما عمل على إحياء العلم الإسلامى كان ذلك فى سياق «الحكمة». وهذا الموقف الجديد من جانب العطار يمثل خطوة فى طريق قبول التخصص الفكرى فى المعرفة فى عصر البورجوازية. وإذا كان العطار معجبا بالمنهجية فى علم الغرب كما كان يثنى على التخصص العلمى فرغم ذلك كان إحساسه بفقدان وحدة العصور الوسطى لايزال كامنا إلى حد ما فى فكره. (أنظر الفصل الخامس). إنه لم يكن ليدرك كل ماتضمنه ذلك التغير فى الظروف، من أثر على رؤيته.

وعند الانتقال من البنية المتكاملة إلى البنية الطبقية كان لابد من تغير دور الدين نفسه. ولقد كف الدين بالتدريج عن دعم وحدة الدين والدولة التى كانت قائمة فى العصور الوسطى «دين ودولة»، وكذلك كف عن دعم وحدة كل المعرفة. ومن الناحية النظرية قام الدين بدوره كالسابق، ولكن التخصص فى ميدان الفكر كان بشكل متزايد يمثل الواقع. وظل بالإمكان الحديث عن الإطار الدينى للثقافة ولكن دون الحديث عن التدين المفرط (على الأقل كما عرف فى القرن الثامن عشر) أو دون السؤال عن المقصود بالإطار الدينى غير الشريعة. وعند بحث مرحلة «الرأسمالية التجارية» فى القرن الثامن عشر تكلمت عن الثقافة العلمانية باعتبارها ثمرة الثقافة الدينية. كما تمت صياغة علم الكلام الماتريدى فى عصر الإصلاح باستخدام المنطق لتلبية الاحتياجات الشرعية للدولة. وهنا كان إحياء الأرسطية، ولكن بدون العقلية الأرسطية، أوبدون العقلية التى تمتلك نظرية. وهذا الموقف لم يثمر إلا العقلانية الآلية أو عقلانية الممارسة. أما العقلانية الحقيقية فكانت فى أوربا. وبين الاثنين تقف الماتريدية بجوهرها، فهى تتبنى الإيمان وليس العقل الخالص كما كانت تقر العقلانية الآلية. وأصبح علم الكلام الماتريدى طريقا وسطا، ربط بين الطبقة الحاكمة ومجتمعها، من ناحية، ومن ناحية أخرى ربط الطبقة الحاكمة بأوربا كما أدان - فى نفس الوقت - التطرف فى الناحيتين. لقد قام الاصلاح الماتريدى فى الهند مع التأثيرات الأولى للغزو البرتغالى، ووصل إلى مصر وأحرز نفوذا منذ أواخر القرن الثامن عشر لأن الأوضاع التى سادتها كانت شبيهة بتلك التى شهدتها الهند.

هوامش الفصل السابع

(١) سانت أنسلم من مناطقة العصور الوسطى فى أوربا. وهو من أساقفة كنتر برى فى انجلترا وفيلسوف مدرسى (١٠٣٣-١١٠٩م) وله دراساته فى المنطق وله أتباعه. وهو مؤسس المدرسة السكولاستية التى سادت غرب أوربا طوال العصور الوسطي. [دائرة المعارف البريطانية - المترجم].

(٢) ديكارث فيلسوف عقلى خالص يعبر عن مرحلة الرأسمالية فى فجر تطورها. له دراسات ونظريات فى علم الجبر. وهو فرنسى René Descartes وهو أب الفلسفة الحديثة وميز بشكل واضح بين العقل والجسد. له مقولته الشهيرة «أنا أفكر إذن أنا موجود» عاش فى القرن السابع عشر. [دائرة المعارف البريطانية] المترجم.

(٣) أبو الثناء شهاب الدين محمود الألوسى «الصادح بشاهق النجوم على أفنان ترجمات شيخ الإسلام وولى النعم، ورقة ٢٥ وفى مواضع أخرى متفرقة.

(٤) المصدر السابق؛ الفتح المبدى بشرح مختصر الزبيدى.. (كتاب فى الحديث وأشرنا إليه سابقا)؛ «حاشية الشرقاوى على شرح هدهدى على أم برهان السنوسى (فقه).»

هو محمد بن حسين السوسى التونسى المشهور بالهدهدى وكتابه الذى عناه المؤلف هو «حاشية الشرقاوى على شرح هدهدى على أم البراهين للسنوسى»

(٥) البيطار، «حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر حـ٢ صـ٤٨٩-٤٩٢. وتبين من إجازة كان قد منحها العطار لطالب سورى حوالى عام ١٨١٥م أن الطالب درس موضوعات دينية على حسن البيطار. ويشير الألوسى فقط إلى قائمة الكتب التى درسها على العطار، كما سجل الأعمال التى درسها عارف حكمت بك على العطار.

(٦) مشهور باسم محمد البركوى - (المترجم).

(٧) المقصود بالاتجاه الارثوذكسى الاتجاه نحو التمسك بصحيح العقيدة ويقابله فى التاريخ الإسلامى الاتجاه الأصولى- (المترجم).

(٧) برغيلى محمد أفندى توفى ١٥٧٣م/٩٨١هـ وهو صاحب كتاب «الطريقة المحمدية»، وكان صوفيا، كما كان من دُعاة السنة المتحمسين.

(٨) سوف أتناول فيما بعد الطريقة المحمدية.

(٩) العطار، حاشية على شرح جامع الجوامع، حـ٢ صـ٥٢٣-٥٢٤. لقد تضمنت مصادر العطار حول الجبرية، كتاب «حجة الله البليغة» لمؤلفة شاه ولى الله النقشبندى (نفس المصدر حـ٢ صـ٤٥٤). وقد أتم العطار عمله هذا فى فترة متأخرة، واعتمد على مصادر ماتريدية أيضا.

(١٠) دار الكتب، القاهرة، ١١٧١ «علم الكلام».

(١١) الأخلاط الأربعة عند القدماء هى: الماء، الهواء، التراب، والنار - أشار العطار إلى أن الإنسان خلق من المواد واستدل على ذلك بآيات قرآنية (جواب حسن العطار عن سؤال مصطفى البديرى. دار الكتب ١١٧١ علم الكلام مخطوطات - ميكرو رقم ٣٩٧٤١) - المترجم.

(١٢) كتب العطار ذلك العمل عام ١٨١٣م/١٢٢٨هـ، ويسمى أحيانا «رسالة العطار فى علم

الكلام» (ملحق ٣ رقم ٩ من الكتاب). وهناك طريقة أخرى لتحديد تاريخ هذا العمل، وهى السطر الذى افتتح به هذ المقال. لقد بدأ العطار بحثه بصيغة جديدة وعملية، مستخدما كلمات ابن عربى فى افتتاح كتابه «الفتوح المكية»: سبحان من أوجد الأشياء بقدرته من العدم إلى الوجود.» فمن الطبيعى أن العطار كان يقرأ ابن عربى فى هذه الفترة. (انظر فيما بعد تحت عنوان التصوف).

(١٣) العطار، «هذا جواب العطار عن سؤال جاء إليه من الشيخ ثعيلب عام ١٨١٥م/١٢٣٠هـ، ورقة ١٢ (ملحق ٣ رقم ٢ من الكتاب). وقد استشهد العطار بالجرجانى فى «حاشية على شرح حكمة العين». وفى ورقة رقم ٧ استشهد بأفكار وآراء فخر الدين الرازى.

(١٤) العطار، «حاشية العطار على شرح تأسيس الأشكال.» الورقتان ٧٦، ٧٧.

(١٥) F.E. Peters, Aristotle and theArabs pp. 203-207.

عرف الإيجى لكتابه «مواقف في علم الكلام» والذى تولى شرحه العالم الشهير الجرجانى، مما أسبغ على الكتاب شهرة واسعة.

(١٦) كتاب «طوالع الأنوار» للبيضاوى وهو ناصر الدين أبو سعيد عبد الله. ولد فى المدينة البيضاء من بلاد فارس قرب مدينة شيراز وتوفى فى تبريز عام ٦٨٥هـ/١٢٩٢م. وكتابه طوالع الأنوار فى التوحيد وله أيضا كتاب «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» فى التفسير ويعرف بتفسير القاضى. (اكتفاء القنوع بما هو مكتوب - دار الكتب بالقاهرة) - المترجم.

(١٧) مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة حـ٤ صـ٤٠»، ولكن فى أواخر القرن الثامن عشر قام السيد البليدى بتدريس كتاب «تفسير البيضاوى» لأحمد العروسى بالمدرسة الأشرفية. (البيطار «حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر» حـ١ صـ١٧١) ولقد كتب أحمد الدردير تفسيرا فى شكل مقال حول البيضاوى، وكتبه بخط يده قاض تركى ومؤرخ فى عام ١٧٨٢م/١١٩٧هـ.

(١٨) يمكن الرجوع فى موضوع النجاسة إلى تفسيره المسمى «على شرح الباركش على البيضاوى» (العطار، حاشية على شرح جامع الجوامع حـ٢ صـ٣٣.)

(١٩) العطار،حاشية على شرح جامع الجوامع حـ٢ صـ١٩٧، ٢٠٠ اعتمد العطار على مقدمة ابن الصلاح، وهو متن فى علم مصطلح الحديث. ويمكن الرجوع باهتمام العطار بابن الصلاح إلى فترة وجوده فى دمشق، عندما كتب «حاشية على نخبة فى أصول الحديث» (ملحق ٣ رقم ٣ بالكتاب).

(٢٠) العطار، «حاشية على شرح جامع الجوامع حـ٢ صـ٢٠٠». قد يكون العطار قد تلقى قدرا من النقد حول رأيه فى.. الصحابة، من أساتذته فى الطريقة الخلوتية، والذين لم يركزوا على الصحابة بنفس الطريقة التى ركزت بها الطريقة الوفائية. (الشرقاوى، فتح المبدى بشرح مختصر الزبيدى حـ٣ صـ٧١).

(٢١) هناك مقالة وشيكة عن الاجتهاد، مع بعض المادة الجديدة مثل مفهوم إغلاق باب الاجتهاد.

(٢٢) «التقليد أن يتبع المسلم أحد المذاهب الأربعة ولا يخرج عليه، ولو إلى مذهب آخر من المذاهب الأربعة. وقد ظهر التقليد خلال حكم العباسيين، وفى فترات التدهور، لأنه وقف فى وجه حرية الفقهاء فى الاجتهاد والاختلاف فى الرأى. كما استخدم العباسيون أسلوب الترغيب والتهديد، حتى وصلوا إلى هذه الدرجة من تقييد حرية الفكر، حماية لمصالحهم.» [فى ميدان الاجتهاد صـ٨، ٩» تأليف عبد المتعال الصعيدى الأستاذ بكلية اللغة العربية. جمعية الثقافة الإسلامية - المترجم].

(٢٣) داود رهبار، «شاه ولى الله والاجتهاد: ترجمت بعض الصفحات المختارة من كتابه «عقد الجيد فى أحكام الاجتهاد والتقليد».

Muslim World 45 (1955): 348.

(٢٤) القطانى، «فهرس الفهارس واثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات حـ٢ صـ٣٧٤-٣٨١.

(٢٥) يمكن التخمين أن العطار والسنوسى قد التقيا بالقاهرة بين عام ١٨٣٠م، ١٨٣٢. لقد توفى العطار عام ١٨٣٥م/١٢٥٠هـ. وتوجد مخطوطة بتوقيع المفتى تقول «رسالة للعلامة مصطفى البولاقى فى الحكم على الشيخ السنوسى وطريقته،» عام ١٨٤٧م/١٢٦٤هـ.

(٢٦) محمد السنوسى، «شفاء الصدر باراء المسائل العشر صـ٣-٤».

(٢٧) اذا وجد رأيه يتفق مع أحد المذاهب الأربعة فى المشكلة المطروحة - المترجم.

(٢٨) Nicola A.Ziadeh, Sanùsiya: A Study of the Revivalist Movement in Islam, p.81.

(٢٩) كان مصطفى البولاقى مفتى المالكية. كما كان صوفيا خلوتيا، ودخل الطريقة الخلوتية تحت تأثير خليفة أحمد الدردير وهو صالح السباعى. لقد درس العلوم العقلية، كما اهتم بالعلوم الطبيعية الحديثة مثل حسن العطار. وكان البولاقى صديقا حميما لبعض التكنوقراط المصريين الأوائل، مثل محمود بك الفلكى، وسلامة باشا. كما كتب المقالات فى الرياضيات وفى استخدام الأجهزة فى العلوم الطبيعية. (مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة، حـ٤ صـ٣٣-٣٤؛. Ibid, p. 38).

(٣٠) Zizdeh. المرجع السابق صـ٤٣-٤٤.

(٣١) العطار، «رسالة العطار فى الاجتهاد والتقليد»، لم يرد تاريخ تأليف الرسالة (ملحق ٣ رقم ١٣ بالكتاب).

(٣٢) لقد كان الزبيدى الذى عارض استخدام الرأى والقياس فى خلفية العطار. لأن وجهة نظر الزبيدى فى الاجتهاد مبنية على علم الحديث. انظر، «عقود الجواهر فى أدلة مذهب الإمام أبو حنيفة». حـ٢ صـ١٤، أنظر أيضا للزبيدى،« تاج العروس من شرح جواهر القاموس حـ٢ صـ٣٣٠» حيث يفيد الاجتهاد بالقران والسنة، كما فعل السنوسى إلى حد ما.

(٣٣) الأمير، حاشية على شرح عبد السلام على الجوهرة صـ٣٧، ٨٦.

(٣٤) محمد فؤاد شكرى، «السنوسية دين ودولة» أوضح المؤلف أن السنوسى كان نشيطا بشكل متزايد فى السعى من أجل المعرفة، ورحل كثيرا من أجل الحصول عليها.

(٣٥) إن المصدر الرئيسى الذى استشهد به العطار فى هذا العمل كان عملا مالكيا، ينسب إلى شهاب الدين بن العباس أحمد بن إدريس المعروف باسم القَرافى المالكى، والذى توفى عام ٦٨٤هـ. ويسمى هذا العمل «شرح تنقيح الفصول فى الأصول». وكان واضحا أن اختيار العطار فقيها قاهريا ومالكيا، هو نوع من التحدى العنيف للسنوسى.

(٣٦) روضة المدارس المصرية مجلد ١، عدد ٧ (١٨٦٥م/١٢٨٢هـ): ٧-٢٤ (ملحق ٣ رقم ٨٢). لقد ذكر العطار طالبا آخر فى أصول الفقه يسمى برهان الدين (حاشية على شرح جامع الجوامع، جـ١ صـ٢٦٨.).

(٣٧) روضة المدارس المصرية صـ٢٥. وكان مصدره فى هذا المقال عمل يسمى «الاقتصاد فى مراتب الاجتهاد» كتبه محمد عبد الرحمن البكرى الصديقى.

(٣٨) Cyril Elgood, "Medicine of the Prophet," Osiris 14 (1962): 50.

(٣٩) نص الحديث هذا الذى ذكره العطار رواه أبو داود فى سننه عن جبير بن مطعم. وقال القرطبى فى تفسيره "جامع أحكام القران والمبين لما تضمنته السنه وآى القران» قال: هو مختصر يعنى من قطع سدرة فى فلاة يستظل بها ابن السبيل والبهايم عبثا وظلما بغير حق يكون له فيها، صوب الله رأسه فى النار - المترجم.

(٤٠) H. Laoust, Contribution à une étude de la methodologie canonique de Taqi al-din Ahmad b. Taymi'ya pp. 16-23.

اتبع العطار المذهب المزدوج عند الشافعية. وثار مثل هذا الجدل أو شبيه به بين مغاربة آخرين فى القاهرة، كما نلحظ ذلك عند محمد الأمير.

(٤١) زيادة، «السنوسية» صـ٤٣-٤٤ لقد عالج العطار نقاطا أخرى غير التى عالجها البولاقى، فكان مقاله تكملة لهجوم البولاقى على السنوسى؟

(٤٢) المدرسية Scholasticism

يقصد بها الإطار المتفق عليه بين رجال الدين فى العصور الوسطى بأوربا، وهى قيود دينية ومن خرج عليها يعتبر هرطيقا، ومن ثم فالمؤلف يشبه تمسك العطار بالقيود الشكلية فى بعض المواقف بالمدرسية الأوربية - المترجم.

(٤٣) العطار، «حاشية على شرح جامع الجوامع جـ٢ صـ٥١٣ - ٥١٥».

[(٤٤) يقول العطار فى حاشيته على شرح الجلال المحلى على جامع الجوامع جـ٢ صـ٤٦٨] دار الكتب - أصول الفقه برقم ٢٤٠ - ٢٤١ - ٣٧٦:« كل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة، وكل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة فغير محصول فالشريعة جاءت بتكليف الخلق والحقيقة إنباء عن تصريف الحق فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده..» المترجم

(٤٥) العطار، «نبذة يسيرة فى بعض مايتعلق بالبسملة والحمد لة» (مخطوط ٨ ب) وتوجد رسالة تحت عنوان« رسالة فى البسملة والحمد لة.» ويختلف العطار هنا مع ابن عربى، ويفضل عليه المحققين مثل سعد الدين التفتزانى.

(٤٦) يقول المؤلف فى صـ١٤٥ عن القزوينى:

al- Qazwini al-ka'tibi, known as the Imam al-Haramayn.

المعروف أن إمام الحرمين هو أبو المعالى الجوينى وكان أستاذا للغزالى (توفى عام ٤٨٧هـ /١٠٨٥م) ولم تطبع مصنفاته. - المترجم

(٤٧) Nicholas Reçher, The Development of Arabic Logic pp. 46-47,77-78.

(٤٨) الصبان، «حاشية الصبان على الملوى (الشرح الصغير) على السلم للأخضرى صـ١٤٣-١٤٤ كتب عام ١٧٦٦م/ ١١٨٠هـ. أنظر أيضا أحمد الدمنهورى «المبهم من معانى السلم»

[محمد الصبان له حاشية فى المنطق« حاشية الصبان على شرح أحمد الملوى على متن السلم» تأليف أبى العرفان محمد بن على الصبان بهامشها متن السلم للأخضرى. - المترجم].

(٤٩) أنظر بيان كتب العطار، ملحق ٣

(٥٠) على سامى النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ونقد المسلمين للمنطق الأرسطى صـ٢١؛ ابراهيم مدكور، L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe, p.248

يوجه مدكور نقدا للعطار من منظور المنطق الكلاسيكى، لقد كان العطار تلميذ محمد الدسوقى، وهو عالم، وقد فعل مثل العطار، فرحل إلى الخارج لدراسة العلم، ثم عاد ليصبح فقيها ،الجبرتى «عجائب الآثار.. حـ٤ صـ٢٣٢»؛ العطار، «حاشية على شرح جامع الجوامع حـ١، ٢»

(٥١) لمعرفة المزيد عن البهارى أنظر،

Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur S2, p.622.

لقد عرف البهارى كفقيه وأصولى ومنطقى.

(٥٢) هو العياش محمد عبد العلى بن نظام الدين بن قطب الدين، وهو هندى ولد عام ١١٤٤هـ/ ١٧٣١م. اشتهر فى جنوب الهند باسم «ملك العلماء» وفى شمالها باسم «بحر العلوم» وأهم كتبه شروح لكتاب العرب فى الفقه والمنطق وعلم الكلام. [دائرة المعارف الإسلامية حـ٣ صـ٣٧٩ الترجمة العربية - المترجم].

(٥٣) العطار، «حاشية العطار على الخبيصى صـ٢٢٠» وللمزيد عن بحر العلوم انظر محمد شافعى فى Encyclopedia of Islam, 2d ed, 1,936-937'

أنظر جمال الدين الأفغانى، «حاشية الأفغانى على شرح اللخناوى على سلم العلوم لمحب الله البهارى» عام ١٨٧٥م/١٢٩٢هـ.

(٥٤) Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, S2, pp. 622-624.

لم يشرير وكلمان إلى أية شروح على هذا المتن فى تركيا أو العالم العربى [كتبت حاشية «المنهيات» على متن كتبه القاضى مبارك باسم «شرح على سلم العلوم» ولم تنسب الحاشية إلى مؤلف محدد فهى خالية من التوقيع أو أية إشارة إلى مؤلفها ومن ثم نسبها بروكلمان إلى مؤلف المتن محب الله البهارى وتبعه فى ذلك بيترجران. وقد يكون هذا احتمال كبير (المترجم)عام ١٣٢٣هـ الرمز ورقم ٢٧٥١ - .

اطلعت فى دار الكتب على «شرح على سلم العلوم» لمحب الدين البهارى الشهير بالقاضى محمد مبارك بن محمد دائم ومعه المنهيات» وهى حاشية عليه لم يعلم مؤلفها، فى مجلد طبع حجر بمطبعة المجتبائى بدلهى بالهند.

(٥٥) عبد الحى فخر الدين الحسنى، «نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر حـ٦ صـ٢٥٠-٢٥٢.

[(٥٦) لفظ يونانى معرب وهو من مصطلحات علم المنطق. وهناك كتاب الإيساغوجى ألفه

فرفوريوس الصورى وضعه مقدمة لمقولات أرسطو، وترجمه ابن المقفع واختصره ابن مروان السرخس والأبهرى والبقاعى وله شروح عديدة - المترجم.

(٥٧) Rescher, Development of Arabic logic, p. 197; Madkour, LOrganon d'Aristote dans le monde arabe, pp. 32-33. Edwin Calverley, "Al-Abhari's IsághúJi Fi'l - Mantiq, ""in MacDonald Presentation Volume (Princeton: Princeton University Press, 1933), pp. 75-85; Brockelmann, "Al-Abhari,"Encyclopedia of Islam, 2d ed., 1, 98-99; Peters, Aristotle and the Arabs, pp. 79-87.

(٥٨) Abbé Toderini, De la litterature des Turcs, 1,70.

(٥٩) Rescher, Development of Arabic Logic,pp. 233-234.

(٦٠) العطار، حاشية على شرح الإيساغوجى صـ٢٤، ٤٠، ٤٦ (ملحق ٣ رقم ٣٠ بالكتاب).

(٦١) الحفناوى، «حاشية الحفناوى على شرح الإيساغوجى» مؤرخة ١٧٥٧م/١١٧١هـ.

(٦٢) العطار، «حاشية على شرح الإيساغوجى صـ٢-٣.

(٦٣)[1] عبد الحكيم شمس الدين الهندى البنجابى، من علماء المسلمين فى القرن الحادى عشر الهجرى. اشتغل بالمنطق والبلاغة والعقائد، وله حاشية على تفسير البيضاوى. توفى عام ١٠٦٧هـ. ويشتهر باسم عبد الحكيم السيالكوتى. محمد عبد الغنى حسن، «حسن العطار» - المترجم.

(٦٤) العطار، حاشية على شرح الخبيصى على التهذيب صـ١٨-١٩، ٢١. أما عن عمل مير زاهد فقد قال عنه العطار أنه ذكر كل مايريد الكاتب خلال البحث والتحقيق. لقد ذهب العطار إلى أبعد من لك، فقد عاب التقصير فى الاتصال بعلماء الهند، الذين قارنهم بعلماء مصر، مع ميل شديد نحوهم نفس المصدر السابق صـ١٢). وفى موقع آخر أكد العطار على التفوق المطلق لعلماء الهند فى المنطق على علماء الأزهر (حاشية على شرح جامع الجوامع حـ٢ صـ٥٣١-٥٣٢). لقد كان العطار دائما يعيب نقص الإبداع عند رجال الأزهر. (المصدر السابق حـ٢ صـ٢٤٧، ٤٥٥). وبهذه الطريقة التى نقد بها العطار علماء الأزهر، كان يصرح بإخلاصة للطبقة المهيمنة.

(٦٥) لقد كتب هذا العمل فى وقت تميز بعودة المركزية فى تاريخ المغرب.

(٦٦) العطار، الإنشاء صـ٥٠"

Ibrahim Salama, "Enseignement Islamique en l'Egypte," p. 250.

وانشغل الطهطاوى تلميذ العطار مثله بالقياس المنطقى، والقياس (تخليص الإبريز فى تلخيص باريز صـ٢٩١-٢٩٢.

(٦٧) Toderini, Da la litterature des Turcs, 1,71;

وكتب الصبان «حاشية على شرح ملا حنفى على أدب العضدية».

(٦٨) العطار، «حاشية على شرح البهنسى» مخطوطات 7 2B,71A الحسينى «شرح الأم المسمى بمرشد الأنام لبر أم الإمام صـ٣٩»

(٦٩) كان أبو الحسن الأشعرى من المعتزلة، ثم اتخذ موقفا وسطا بين المعتزلة والسلفيين، فكان

يجمع بين العقل والنقل. وقد ظهر فى سمرقند أبو منصور الماتريدى الذى توفى عام ٣٣٣هـ، وقد ذاب المذهب الماتريدى فيما بعد فى المذهب الأشعرى. والمذهب الأشعرى من أهم فرق السنة. [أحمد أمين، «ظهر الإسلام»] المترجم.

(٧٠) Laoust, Gontribution a` une étude de la methodologie canonique de Taqi al-din Ahmed b. Taimiya, p. 8; idem, Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqi al-din Ahmed b. Taimiya pp. 514-523.

لقد حمل الوهابيون رأيا مميزا فى رفضهم استخدام القياس فى الفقه. وفى هذا يختلفون عن التراث الأساسى الحنبلى.

(٧١) العطار، «حاشية على شرح البهنسى..» مخطوط ٨١ أ.

(٧٢) العطار، حاشية العطار على شرح ملاحنفى «ورقة ٣ (ملحق ٣ رقم ٣٨ بالكتاب) وقد ورد مايشير إلى المشكلة الوهابية فى ورقة رقم ٢٧ B، وقد أكد فيه العطار أن الحنابلة مثل الأشاعرة، من حيث أنهم من بين الأوائل الذين يدعون إلى استخدام القياس. وكما أشرنا سابقا فقد انحرف الوهابيون عن تراث ابن حنبل فى هذه النقطة.

الفصل الثامن

عصر الإصلاح (١٨١٥ - ١٨٣٧)
وتطور الثقافة الكلاسيكية الجديدة:
دراسة علوم اللغة، والأدب، والتاريخ

يقدم هذا الفصل عرضا للكتابات الأساسية فى عصر الإصلاح. لقد عكست هذه الكتابات الاتجاه العقلى الاستنباطى السائد، والذى تم بحثه فى الفصل السابق، وعلاوة على ذلك فإنها تنتمى من حيث الشكل إلى الأعمال الكلاسيكية الجديدة. وتزايدت فى هذه الفترة الأعمال التى نلمس فيها التأثير الأوربى. كما أدمجت هذه الأعمال داخل الإطار الفكرى السائده واستخدمت فى الوفاء باحتياجات محددة لذلك العصر. كما شهد ذلك العصر توسعا ملحوظا فى عدد وتنوع الأعمال التى يمكن أن نطلق عليها صفة العلمانية بالرغم من انخفاض الإنتاج الكلى انخفاضا شديدا عما كان عليه الحال فى القرن الثامن عشر. إلا أنه يجب الحذر وعدم اتخاذ هذا التقدم فى الثقافة العلمانية كدليل على التحديث، كما يحدث عادة فى التاريخ الثقافى. وكان مذهب المنفعة هو الأكبر أهمية للثقافة الرأسمالية، وقد يظهر ذلك فى الدين كما أوضحت سابقا.

لقد دفعنا إلى الاعتقاد خطأ بأن الهجوم العنيف على الدين باسم العقل أو العلمانية كان موضوعا أساسيا فى تاريخ الغرب الحديث. وإذا نظرنا إلى كل أوربا وتخيرنا نماذج تمثل ثقافة طبقات حاكمة مختلفة، فسوف نجد بالتأكيد أن الواقع ليس كذلك[(١)]. وحتى فى المناطق التى يبدو فيها أن العلمانية حققت تقدما إلى حد بعيد، فإن الدين كان لايزال له دوره المحدد. وليس هناك مثال فى تاريخ الرأسمالية لظهور الإلحاد بين أفراد الطبقة الحاكمة باعتباره الحصيلة النهائية للعلمانية. وفى الواقع فإن تناقضات الفردية المفرطة فى المجتمعات الرأسمالية الأكثر تطورا يتم إسقاطها بكثافة على الدين الذى يلعب فيه الله دورا أكثر فاعلية فى تحقيق توازن المصالح.

لقد قامت فى انجلترا عقب الحرب العالمية الأولى صحوة دينية بين الطبقة الحاكمة. وتمثل التعبير الأدبى عن هذه الصحوة فى كتابات اليوت (T.S.Eliot). إن عودة الإيمان الدينى لم يكن حدثا مفاجئا كما لم يكن ظاهرة عابرة. ومع قيام العمل المنظم فى تسعينات القرن التاسع عشر ومع التحرر من وهم نسق الدولة الأوربية الذى أعقب الحرب العالمية الأولى، فإن الطبقة الحاكمة احتضنت الكنيسة فنشأ بينهما التحالف الذى كانت تحتاجه الدولة فى ذلك الوقت(٢).

وفى القارة الأوربية كان مسار تطور الجدل بين الثقافة العلمانية والثقافة الدينية قد تأسس فى تطور الاقتصاد والبنية الاجتماعية. ففى كل من فرنسا وايطاليا مثلا، ضمت الطبقة الحاكمة قطاعات ضخمة تجارية وصناعية وكانت هذه الطبقات تفتقر لفترة طويلة إلى السلطة التى تمكنها من تحويل المجتمع ككل، على نحو ما فعلت البورجوازية الصناعية الانجليزية. ومن ثم ظهر فى هذين البلدين، وفى مناطق أخرى (جنوب ووسط أوربا مثلا) الاستقطاب بين الأقاليم أو بين المدينة والريف. وعبرت هذه الاستقطابات عن نفسها فى السياسة مع وجود بعض المعوقات من القرن التاسع عشر وما بعده فى شكل صراع بين القوى المؤيدة للكنيسة والأخرى المعادية لها. وبينما دخل الصراع الطبقى فى هذه النزاعات، إلا أن السمة الرئيسية كانت الصراع داخل الطبقة الحاكمة نفسها.

وفى بلاد الأطراف من السوق العالمى، نجد التاريخ المبكر للثقافة العلمانية قد ارتبط بالمسارالخاص بالتطور الرأسمالى على نحو ما حدث فى أوربا. وفى مصر، كما فى إيطاليا ارتبط تاريخ الرأسمالية إلى حد كبير بالتجارة حتى أواخر القرن التاسع عشر، ولكن بفارق أن التجارة المصرية كانت خاضعة للسيطرة الخارجية. ولذلك، حيثما كانت المراكز المحلية لرأس المال تدفع قدما بعملية التحول الاقتصادى والمفاضلة، فإن التجارة فى الأطراف كانت أضعف كثيرا كقوة اقتصادية، على عكس ما حدث فى ايطاليا.

إن التطورات الثقافية خلال الفترة من ١٨١٥ - ١٨٣٧م تعكس توازن القوى والحكم الذاتى الذى كانت تتمتع به مصر قبل اندماجها بالكامل فى السوق العالمى. وكانت كل ميادين البحث تتميز برؤية عقلانية استنباطية وبمجىء عصر اسماعيل أخلَت هذه الرؤية الطريق إلى منهج فى دراسة علم «الحديث» يتسم بالسلبية والتمسك بالثقافة السابقة وعدم القدرة على الإبداع. وفى ميدان علون اللغة فى عصر الاصلاح، تمثل ذلك فى بروز علم المعاجم الذى تطور لتلبية متطلبات حركة الترجمة إذ كان الحكام فى حاجة إلى ايجاد أو تنمية المرادفات العربية المنطقية للكلمات والمفاهيم الأوربية.

علوم اللغة

وبخصوص الموضوعات الثلاث التى سوف نعالجها فى هذا الفصل، فإن علوم اللغة كانت أهمها بالنسبة لعالم العصور الوسطى. لأنه من الثابت أن الوحى نزل باللغة العربية، ومن

ثم كان للغة العربية وضعا خاصا. لذلك كان الحفاظ عليها فرضا دينيا. وكان التنظير حول طبيعة اللغة مباحا فى العصور الوسطى، ولكن فى حدود عقائدية معينة حيث أن الإعجاز فى اللغة كان أحد جوانب الرسالة. وهذا يعنى أنه فيما يتعلق بقواعد اللغة على وجه الخصوص، فإن مجالات معينة من التغيرات الجوهرية كانت مغلقة، وعلى كل، حدثت تغيرات هامة فى بعض المجالات مثل علم المعاجم. وبالرغم من أن هذا الميدان لم يبرز فيه من يُقارن من حيث مكانته بالزبيدى فى القرن الثامن عشر، إلا أن هناك مجموعة من العلماء الذين دخلوا هذا الميدان كعمل ثانوى إلى جانب أعمالهم الأساسية كمترجمين أو محررى كتب ممن اتبعوا فيه اتجاها جديدا. وكانت هذه المجموعة من العلماء فى حاجة إلى أن تنقل بسرعة وبدقة المفاهيم من اللغات الأوربية الحديثة إلى العربية والتركية. وكانت قد وضعت هذه الأعمال فى العصور الوسطى خصوصا فى علم العقاقير، فوضعت مصطلحات مترادفة فى نحو خمس أو ست لغات. ولم يكن الجديد فى هذا العصر الاهتمام بمرادفات الاصطلاحات، ولكن الجديد هو نقل جزء أساسى من المفاهيم إلى لغة لم يتم تحديثها بعد(٣). ولذلك فإن علم المعاجم أصبح ميدانا لاستخدام «القياس».

إن إحياء الزبيدى لعلم المعاجم كثمرة لدراسته للحديث تمت متابعته والتوسع فيه على يد آخرين التمسوا فى التراث العربى القديم الكلمة أو العبارة التى توصل معنى حديثا. وتوقفت كتابة «القاموس العام» بسبب تعقد الموضوعات الفنية، ومن ثم تم تأليف قواميس أكثر تخصصا. كما أخذ بعض الأوربيين والمصريين على عاتقهم القيام بمشروعات جماعية بالتعاون معا، فمثلا هناك قاموس دون رافائيل وهو قاموس إيطالى عربى. (Don Raphael). وبصرف النظر عن القواميس المتخصصة، كان هناك اهتماما متجددا نحو بنية وتنظيم القواميس الموجودة حينذاك. إن هذا الاهتمام كان يلبى احتياجات المستخدمين الجُدد لهذه القواميس. لقد هاجم فارس الشدياق نظام «القافية أو السجع» كقاعدة للترتيب، كما دعى إلى ترتيب دقيق للحروف الأبجدية، وكان فى ذلك يقتدى بقاموس «المجمل لابن فارس» (توفى عام ٣٨٧هـ). وكان موقف الشدياق ضد تضمين الأسماء ومال إلى معالجة اللغة بطريقة تعتمد بشكل أكثر على العمل الميدانى. فمثلا كان يرى أنه على مؤلف المعجم العربى أن يذهب ويتحدث إلى القبائل، كما يمكن أن يعتمد على الكُتّاب العرب المحَدثين والقدامى أيضا. إن قاموسه المسمى «الجاسوس» يختلف اختلافا كبيرا عن قواميس فترة صحوة القرن الثامن عشر والتى قادها الزبيدى فى نقاط رئيسية عديدة، وبالرغم من هذا فلا يزال هذا القاموس يعتبر بالتأكيد من تراث الكلاسيكية الجديدة. ولم يكن رفض الشدياق لنظام القافية وميله إلى الترتيب حسب الحروف الأبجدية ذا مغزى خطير، وهوجم بسببه حيث كان سابقا لعصره فى هذا الموقف. والجانب الهام فى

عمل الشدياق أنه كان يعكس وجهة النظر التى ترى أن فائدة اللغة مسألة نسبية ومتغيرة. وبينما كان هناك فى الماضى ارتباط وثيق بين نظام القافية والشعر فإنه مع القرن التاسع عشر أصبحت هناك احتياجات مختلفة فرضها المجتمع على علم اللغة. وكان اهتمام الشدياق بموقف تاريخى إزاء اللغة شيئا هاما ينم عن أن مفهومه عن اللغه كان مرتبطا بدرجة أقل بحدث وحيد هو نزول الوحى بالقران، وكان اهتمامه الأكثر نحو التطور التاريخى العام للغة. لقد كان القصد من الذهاب إلى القبائل مختلفا عند الشدياق عنه عند الزبيدى. وكانت المسأله بالنسبة للزبيدى هى قضية الاعتقاد بأن روايات هذه القبائل تعزز وتفسر مصادر العصور الوسطى.أما الشدياق فلم يعط هذا العامل الأسبقية. وكان كلاهما يعتقدان أن هذه القبائل لها تاريخ واحد وهو تاريخ جميع القبائل، وكان من شأن هذا التاريخ أن ظلت لغتهم نقية من خلال عدم احتكاكهم بالمؤثرات التى يمكن أن تفسد نقاء لغتهم.

لم يكن الشدياق أول كاتب قام بنقد علم المعاجم فى العصور الوسطى، ولكنه كان أول من قدم النقد من منظور حديث وعلمانى. لقد أدى هذا الفرق إلى شىء من الحيرة. فقد كتب جرمانوس فرحات (Germanus Farahat) قاموسا فى مطلع القرن الثامن عشر اتبع فيه نظام القافية، ولكنه أسقط الكثير من طرق الاستخدام الغامضة والغير مشهورة، للورود، والأنهار، والجبال، كما أهمل جرمانوس الموضوعات الاستطرادية الموجودة فى «قاموس الفيروزابادى». وربما كان هذا هو مصدر شهرة قاموس جرمانوس. وبمتابعة شروح محقق متأخر لهذا العمل، نستطيع أن نستنتج أن النتائج الرئيسية لما قام به جرمانوس هى تحقيق مواءمة أكبر بين علم المعاجم العربية وبين هدفه فى نشر العقيدة الكاثوليكية. وتضمن القاموس العديد من المصادر المعروفة. وكنتيجة للاحتياجات العلمانية التى طرحتها حركة الترجمة، فقد استمرت عملية تأليف المعاجم العربية التقليدية فى التطور والنمو. وأخذ لين على عاتقه أن يساهم فى عملية تأليف المعاجم بمساعدة شيوخ الأزهر. كما أدرك البريطانيون فى الهند فائدة هذا العمل بوضوح. وهناك ملاحظة وردت فى Journal des Savants ذكرت أن نسخة من القاموس قورنت بنسخ مخطوطة عديدة لهذا العمل وقد صححت للنشر وقام بهذا التصحيح الشيخ أحمد بن محمد الأنصارى عام ١٨١٧م، وكان موظفا بكلية فورت وليامز Fort Williams فى كلكتا(٤).

ومن حيث الجوهر فإن علم المعاجم قد عكس التغيرات التى حملها العصر إلى النخبة المثقفة. وانشغلت هذه النخبة بالعلم الوضعى، ولم تعد قادرة على الصبر على حال اللغة فى ذلك الوقت، ومن ثم كانت هذه الصفوة تعمل على تطوير اللغة حتى تتلاءم مع الاحتياجات الحديثة. لقد ظهرت هذه الأحاسيس قبل فترة طويلة من وجود الآليات اللازمة

للمواءمة الضرورية، مثل «الاشتقاق» بغرض (استنتاج الكلمات من أصولها) والذى ازدهر فى تلك الفترة. إن دراسة النحو التى ارتبطت فى القرن الثامن عشر بحركة «علم الحديث» أصبحت فى القرن التاسع عشر وخصوصا فى كتابات رائدها حسن العطار أكثر ارتباطا وبإحكام بالمنطق. إن مضمون النحو العربى لم يكن متعارضا مع الإصلاحات الثقافية فى عصر محمد على، ولكن شيوع روح المنفعة فى ذلك العصر أثر على طريقة تقديم النحو وأصول تدريسه. وتركزت حركة إعادة تنظيم تدريس النحو وطريقة فهمه باعتباره علما عقلانيا فى أعمال حسن العطار. وكان لكتاباته من الناحية الواقعية، خصوصا تلك التى فى النحو، أثرها الباقى فى مصر حتى الجيل الحاضر.

وإذا توجهنا إلى أعمال العطار فى النحو فى الفترة بين عامى ١٨١٥، ١٨٣٠م، وإلى أعمال تلامذته أيضا فإننا نلمح الأهمية المتزايدة بشكل واضح للصحوة الكلاسيكية الجديدة، من أجل خلق ثقافة علمانية حديثة. وبدأ العطار فى هذه الفترة هجرة أساليب التدريس والكتابة التى كانت تميز مصر فى القرن الثامن عشر والتى استخدمها هو نفسه فى مطلع حياته. ومع رد الفعل لحركة «الحديث» كان هناك رد فعل فى منهج كل المعارف التى وصلت خلال «سلسلة الرواة». وربما تكون حركة علم «الحديث» قد شجعت على كتابة الحواشى، وهى نوع من الكتابة بدأت فى الظهور فى مصر بأعداد كبيرة فى القرن الثامن عشر، ولكنها لم تشجع - من ناحية أخرى - على انتاج أعمال مستقله. وعلى النقيض، نجد هذه الفترة حافلة بالابداعات العظيمة. فإن رد الفعل الأخير تجاه صحوة الحديث شجع الاتجاه نحو تحقيق المختارات القديمة، ووضع أعمال لا صلة لها بالاجازة التى يمنحها المعلم لتلميذه، ولكن لم يتح لها الوقت الكافى للنضج. وكانت حركة الإصلاح فى علوم اللغة تتمثل فى مجموعة صغيرة من العلماء الذين كانوا فى خدمة محمد على، ومن الطبيعى ألا يؤدى ذلك إلى تحطيم تقاليد التعليم السابقة، فقد كانت هذه التقاليد متماسكة وارتبط بها العدد الأكبر من العلماء حتى مطلع القرن العشرين. وفى الواقع فإننا نلحظ أيضا أنه مع مجىء الاحتلال البريطانى حدثت تطور مبالغ فيه فى «التقرير» الذى كان تعليقا على «الحواش».

لقد ساهم العطار بنشر مقتطفات أدبية مختارة. وكانت هذه المساهمة مرتبطة بشكل واضح بتعاونه مع مطبعة بولاق، لأن كتابه الذى ظهر عام ١٨٢٥م / ١٢٤٠ هـ، كان من أوائل مطبوعاتها. وكان هذا الكتاب يحمل اسم «هذه مجموعة فى علم التصريف» ويحتوى على مختارات لعدد من الكتاب الكلاسيكيين فى النحو. كان أبرزهم أحمد بن على بن مسعود، المعروف بكتابه «مراح الأرواح»(٥).

وفى أعماله النحوية الأخرى، اختار العطار أن يكتب - فى نفس الوقت - بعض التقارير ومن الطبيعى أن تعوق الروح التى كتبت بها الحاشية ذلك. وفى حاشية مؤرخة

فى عام ١٨٢٧/ ١٢٣٥هـ كان هناك خمسة تقارير ذكرت باعتبارها الأساس. وفى هذا العمل(٦) كان العطار لايزال مستمرا فى استخدام الأمثلة من الشعر العربى ولكن بدرجة أقل مما كان يفعل فى القرن الثامن عشر. وربما يرجع ذلك إلى أن الدراسة المتخصصة فى الأدب والتى وجدت فى عصر مابعد نابليون، قد أصبحت مرة أخرى أكثر تقبلا(٧).

وكان العطار من طليعة كتاب عصره فى علم النحو. ولم يكن فى وضع يسمح له بتجاهل تقاليد هذا العلم، كما لم يستطع تلامذته مواصلة دراسة علوم اللغة دون الرجوع إلى الماضى(٨). ورغم ذلك فإننا نلحظ جهود العطار فى بعث النصوص الكلاسيكية مثل نص المسعودى، الذى تناول النحو من خلال «الرأى»(٩)، كما أننا إذا نظرنا إلى هجوم العطار على أصول طرق تدريس النحو بمنظار اليوم، أى بعد قرنين من الزمان، فسوف نجد أنه يعد راديكاليا تماما، خصوصا وأن علم الصرف حتى فى لغة عصرنا هذا، لا يختلف بشكل ملحوظ عن علم الصرف الكلاسيكى(١٠).

وفى النهاية، فلم يُحدد بعد أهمية الدور الذى لعبه المستشرقون فى تطوير دراسات فقد اللغة(١١) فى مصر. ولا يزال هناك قسم أساسى من الأدب يشير إلى العلاقة القوية فى ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر بين المصححين والمحققين فى مصر من ناحية، وبين المستشرقين فى الغرب من ناحية أخرى. وربما دفع الاتجاه نحو العقلانية فى الدراسات الثقافية فى مصر بشيوخ الأزهر نحو الاهتمام بالنظريات البنيوية الأساسية فى اللغة والتى كانت قد تطورت فى أوربا فى ذلك العصر. وهناك بالطبع تفسير أبسط يرى أن ظهور العديد من المستشرقين جعلهم فى حاجة إلى ما يعينهم على دراسة اللغة العربية.(١٢).

الأدب

تدهور النثر الأدبى مع التدهور التدريجى الذى ألم بشكل المقامة بعد العطار. وكان الإنجاز الرئيسى فى هذا الميدان هو بعث كتابة الرسائل التى أدت وظيفة هامة حيث أصبحت العربية لغة الحكومة. وإذا كان الشعر فى القرن الثامن عشر عرف بما تضمنه الشعر الغنائى من معان، فقد تميز تطور الشعر فى هذه الفترة بالإضافة إلى ذلك، بما يسمى «بالوطنيات» أو الموضوعات الوطنية. وكان استمرار حركة البعث فى الأدب الأندلسى وتقليد أشكاله، هو الذى يمثل التحدى الكبير لمذهب المنفعة فى الأدب فى ذلك العصر. وربما كان التأثير الأعظم والطويل الأمد للموروث الثقافى الأندلسى فى ميدان الموسيقى، حيث لعبت الموشحات ولازالت تلعب دورا حتى الوقت الحاضر.

وتطورت الإنشاء وكتابة الرسائل إلى درجة عالية فى عصر المماليك، بحيث لم تعد فى حاجة إلى قدر كبير من التكيف حتى تواجه بناء المجتمع فى تلك الفترة. وقضى العطار عدة سنوات فى تجربة كتابة الإنشاء، وترجع هذه التجربة إلى عام ١٨١٥ تقريبا. وعندما كتب العطار كتابه الهام فى «الإنشاء»، كان قد أنجز عملا هاما فاق بدرجة كبيرة الهدف

الذى كان يبغى تحقيقه(١٣). لقد كتب العطار كتابه هذا لسكرتارية مدرسة «الجهادية» الجديدة كما امتدح محمد على فى مقدمة كتابه. فالعلاقة واضحة تماما بين بناء المؤسسات الجديدة وبين استخدام هذا الشكل الأدبى. إن تطوير كتاب «الإنشاء» للعطار باعتباره موجزا لخدمة كُتاب الحكومة كان يختلف عن «إنشاء» الزبيدى والجبرتى فى القرن الثامن عشر(١٤)، فقد كان أكثر دقة إحكاما.

ينقسم كتاب الإنشاء للعطار إلى قسمين. القسم الأول والأكبر خصصه لكتابة مختلف أنواع الرسائل. أما القسم الثانى فقد خصصه لكتابة مختلف الوثائق القانونية (الشروط والصكوك). ومن التبريرات التى ساقها العطار فى المقدمة لكتابة هذا العمل، «كيف يكون الاتصال بين الحاكم ونائبه». واستخدم السجع فى كتابة القسم الأول طبقا لأعراف ذلك العصر، أما القسم الثانى (صـ١٠٠ - ١١٩) فهو عبارة عن توجيهات مختصرة كتبت بالنثر الكلاسيكى المعتاد. وقدم العطار هذا القسم بشرح موجز أشار فيه إلى أن العلماء عادة يعتقدون أن هذا القسم فرع مستقل، وهو قسم مفيد جدا.

وكان العطار مهتما اهتماما عميقا بمشكلة تبادل الأفكار والآراء كما أكد على المشاكل الفنية (التقنية) وليس على المشاكل الجمالية فى كثير من أعماله، وكان ذلك بسبب طبيعة جمهوره. كما ذكر أن عصره تميز بتدهور فى الكتابة والنسخ، مما فرض على موظفى الدواوين الاهتمام بالدقة فى الكتابه. وعاب العطار فى عمل آخر له فى نفس العصر إهمال «الشيوخ» حتى فى كتاباتهم الخاصة، وأشار مرة أخرى فى «الإنشاء» إلى أنها مسئولية الناسخ أن يسجل اسم الكاتب كاملا، أصله وقبيلته والألقاب.. الخ لأنه بناء على هذه المعلومات وحدها يمكن التمييز بين كاتب وآخر. وذكر أن هذا النوع من الدقة مطلوب أيضا فى الوثائق القانونية، إن مثل هذه الوثائق تتطلب الوصف الدقيق(١٥).

وكانت عودة سيادة السجع، ذلك الأسلوب الذى لا يعبر عن حقيقة المشاعر، هو المشكلة الأدبية الرئيسية التى تواجه كتاب عصر الإصلاح. ومن هذه الزاوية، فقد كان كتاب «المجالس» فى القرن الثامن عشر متحررين من السجع، وانعكس ذلك فى حالة التدهور النسبى للسجع فى أواخر القرن الثامن عشر(١٦). إن النقطة الهامة تكمن فى طبيعة الرعاية. وكتاب العطار «الإنشاء» يشير بوضوح إلى موقع الرعاية فى عصر محمد على.

ويحتوى القسم الأول من الكتاب على نماذج توضح كيف تكتب الخطابات إلى الملوك والحكام، وأفراد الحاشية فى البلاط العثمانى. ويحتوى القسم الثانى على نموذجين من الخطابات إلى شريف مكة وسلطان المغرب. أما فى الأقسام التالية فتحتوى على خطابات إلى الضباط العسكريين ذوى الرتب العالية حتى «أمير» إقليم. أما القسم التالى فيحتوى على خطابابات إلى القضاة والعلماء والشيوخ. ويحتوى الكتاب فى النهاية على رسائل

تكتب فى مختلف المناسبات. وفى مجتمع مثل المجتمع المصرى تحت حكم محمد على، يقوم على التراتب الطبقى وحيث ينبع الشرف من المنزلة الاجتماعية، وحيث تلعب الرعاية والمحسوبية دورا هاما، كان من الطبيعى أن يحتل المديح والرثاء المبالغ فيهما مكانا بارزا. وعندما تغيرت بنية المجتمع إلى حد ما وكبر حجم الطبقات الوسطى كما حدث فى عصر اسماعيل، فإن الاحتياجات الأدبية المميزة تغيرت بدورها. وظلت الحاجة إلى الرسائل من هذا النوع والتى تبعث إلى الملوك أو الحكام قائمة، كما ظلت الحاجة إلى شعر البلاط والدوائر المحيطة به مستمرة. إلا أن أسلوب الاتصال قد تبدل من الرأسى إلى الأفقى، كما أن المبالغة لم تعد أسلوبا يمثل ضرورة. وكان استخدام السجع محدودا جدا فى العمل الرئيسى فى «الإنشاء» فى عصر اسماعيل(١٧).

لقد أصاب التغيير احتياجات النخبة فى ميدان الأدب. وبدأ ذلك التغيير فى عهد محمد على، كما لعب دورا فى القضاء على غَلَبة السجع وبشكل خاص فى ميدان حركة الترجمة. وبدأت هذه الحركة بغير المتخصصين وأكثرهم من المشرق، وكانوا يعرفون اللغات الأوربية. إن الأعمال التى ترجمت فى المرحلة الأولى تميزت بالبلاغة اللفظية والغموض. وعند عودة بعثة الطلبة المصريين من أوربا كان «السجع» قد هُجر إلا من صفحة العنوان وأصبحت دقة التعبير هى الأكثر أهمية(١٨). وكان ميراث الأدب الأندلسى عاملا آخر ضد استخدام السجع. فقد قدر الطهطاوى كثيراً هذه السمة فى استاذه العطار عندما تلقى تعليمه على يديه، كما التقى بهذه السمة خلال سنوات متفرقه عندما كان يقرأ شعره الذى كان يفضله. وكان الطهطاوى يمتدح العطار الذى كرس جهده مدى الحياة لدراسة الأدب الأندلسى(١٩).

كما كان للروابط الثقافية القائمة بين المصريين والعثمانيين أثرها على الأدب. ولم تحظ هذه الروابط بالدراسة والبحث حتى الآن. لقد نُبِذ الرأى القديم الذى كان يرى أن العثمانيين هم الذين أشاعوا استخدام السجع فى مصر دون تقديم افتراض علمى جديد يحل محله. وإذا كنا نَعزو الأسلوب اللغوى إلى العلاقات الاجتماعية، فيصبح من السهل أن نتصور أن أهل المشرق والعثمانيين فى ذلك العصر هم الذين كانوا يستخدمون أشكال المبالغة. أما الطبقة الوسطى المصرية فكانت على العكس، هى التى قد تصارع ضد استخدام هذه الأشكال اللغوية، أو على الأقل هى التى تملك حرية تدبير مثل هذا الصراع. ومن ثم فليس من الغريب أن يستخدم سكرتير محمد على خيرت افندى السجع باستمرار فى العشرينات من القرن التاسع عشر. وهناك تركى آخر هو عارف حكمت كان تعليمه مصريا إلى حد ما، يستخدمون السجع عندما كانوا يكتبون إلى محمد على. وفى النهاية فعند وصول سامى بك، ومع شيوع العقلانية فى المنشآت المؤسسية فى مطلع العقد الثالث من القرن التاسع

عشر فإن استخدام التركية نفسها اتسم بالدقة والإحكام(٢٠).

ثم كان تدهور المقامة هو الظاهرة الأدبية الرئيسية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. ولقد عرضنا لبعض أسباب هذا التدهور، وهذه الأسباب تتفق بشكل كبير مع أسباب نهضة الإنشاء، كما ترجع إلى السجع. وهناك أسباب أخرى عرضنا لها فى الفصل الخامس والسادس. وكان الصراع من أجل سيادة النثر موزعا فى الواقع البورجوازى (فى الصحافة والترجمة والأدب) ضد الاستخدام الأرستقراطى والجامد فى اللغة فيما يسمى بالسجع. ووفقا للقوى المحركة فى المجتمع الكبير كان كلٌ من طرفى الصراع يتسم بالنفعية وبشىء من العقلانية. وكانت المقامة موضع صراعات، ليس فقط داخل النخبة المثقفة، بل كان الصراع أيضا بين النخبة المثقفة ككل وبين مثقفى الطبقات الوسطى المقهورة. واستمر استخدام المقامة فى التعليم الدينى، وفى ثقافة هذه الطبقة، علما بأن استخدام المقامة كان أكثر شيوعا فى القرن الثامن عشر. لقد عرفت مقامات الحريرى خلال القرن كله، كما كانت دراسات مقاماته مرتبطة بدراسات «الحديث». إن اعتماد هذه الطبقة على المقامة لأغراض تعليمية كان ينذر بالسوء لتطورها فى شكل يرضى الطبقة العليا لأغراض ترفيهية وتهذيبية. وكان هناك فى نفس الوقت محاولة أصيلة من جانب حسن العطار، وقد درسنا مقامته فى الفصل الرابع. وجاءت محاولته إلى جانب محاولة تلميذه الطهطاوى وآخرين من أجل الارتقاء بالمقامة داخل إطار الواقع البورجوازى(٢١). وكان ذروة التدهور فى المقامة من منطلق هذا المعنى الأخير، يمثل انعكاسا للتبعية المتنامية من الطبقات العليا إلى أوربا فى منتصف القرن، كما يعكس التطابق الواضح والمتزايد للمقامة مع الثقافة التقليدية لطبقة التجار.

إن شعر عصر الإصلاح يقدم بعض النماذج التى تعد من أكثر النماذج مبالغة فى المدح، والخيال العقيم. وكان عصر الإصلاح هو المرحلة الأخيرة التى كان فيها القصر هو الراعى الوحيد للأدباء، كما كان يمثل عصر التدهور بالمقارنة بأواخر القرن الثامن عشر. كما كان الشعر «الوطنى» هو التطور الوحيد فى عصر الإصلاح. إن دراسة الوطنية باعتبارها أدبا وبصرف النظر عن الفكرة ذاتها، لا تقدم الكثير مما يوصف بالجديد. إن مدح الوطن، أو بمعنى أكثر دقة مدح الأسرة الحاكمة يرجع إلى القرن الثامن عشر. إن خيال وفن بواكير الوطنيات أضاف القليل لما كان معروفا فى ذلك الوقت، فلم يكن هناك جديدا فى تطور الوجدان. لقد قيل إن الوطنيات كانت صدى لبعثة الطهطاوى فى أوربا، وفى الواقع، بدأت الوطنيات بالعطار وتلميذه شهاب الدين(٢٣)، وساهم الطهطاوى بنصيب ضئيل جدا فى الوطنيات حتى أواخر أيام حياته.

وقد وظف شعر عصر الإصلاح التطبيقات الآلية للسجع إلى أقصى درجة فى التعبير

عن سلسلة الأفكار الأوربية والأخرى العربية التى ترجع إلى العصور الوسطى. وكشف شهاب الدين ومعاصره على درويش، كل فى ديوانه، وفى عمق مروع عن الحياة الجافة فى البيئة البيرقراطية(٢٤). إلا أن شهاب الدين انغمس فى ميدان الثقافة الأدبية، سواء الكلاسيكية أو الحديثة. وأفضل ما يقرأ من شعره المسجوع كان عن الحكومة الإنجليزية، وفى مدح القناصل الأوربيين. ويبدو أن شهاب الدين كان يقصد فى بعض أشعاره المبالغة من قبيل السخرية.

ونظر العطار إلى الأدب فى الفترة الأخيرة من حياته نظرة مليئة بالرغبة والحنين إلى ماضيه الأدبى. كما اتخذت الكلاسيكية الجديدة طريقها نحو الجفاف والعقلانية. وفقدت عواطف الشباب التى نجدها فى مقامة العطار. وبينما كان العطار لايزال يفضل الشعر العربى الشعبى، سواء الزجل أو الموشحات ،عن الأشكال الأخرى من الشعر، كانت كتاباته تتجه نحو ميدان الجدل النظرى، وفى الواقع كان ذلك الاتجاه ثمرة أعماله فى المنطق(٢٥). وبينما كان العطار فى مطلع حياته الأدبية يتكلم عن الليالى القمرية وأقداح الخمر عندما كتب عن «كتاب المسامرات وكتاب ترجمان الأشواق» فى العقد الثانى من القرن التاسع عشر، فقد تناول فى أواخر أيامه هذه المتع الحسية والأعمال الصوفية كَمُنَظر لعلم الجمال(٢٦). وأصبح ذلك نقطة الإنطلاق عنده فى هجومه على الأفكار والمثل العليا الفيثاغورية الجديدة، والتى كان يعتنقها إخوان الصفا. لقد زعم إخوان الصفا أن دراسة الموسيقى تبرهن على أن العالم يسير طبقا لعلاقات حسابية وهندسية. واعترض العطار على هذا الاتجاه قائلا بأن علم الموسيقى فرع مستقل. إن التبرير الأساسى الذى قدمه العطار لهذا الزعم هو أن الموسيقى لها عالمها الخاص الواضح فى التطبيق العملى. وكان رأيه عن الموسيقى مقتبسا من ابن عربى، إن للموسيقى فائدتها فى إحداث الطرب فى نفس الإنسان وهذا يعنى أنه يمكن أستخدامها فى تشجيع الإنسان عند القيام بالعمل البدنى، كما تشجع هؤلاء الذين يشاركون فى القتال (بالرغم من حاجة هؤلاء إلى المال أيضا). كما حذر العطار من أن الموسيقى تحرض وتدفع الإنسان إلى الحروب والانفعالات الحادة الشديدة(٢٧).

وبينما كان اخوان الصفا غير مقبولين على الأقل فى محيط علماء الأزهر، إلا أن فكرتهم العامة عن الموسيقى باعتبار أنها جزء مندمج فى كل عقلى أكبر، كانت القاسم المشترك الذى يمكن أن يجمع بين الدراسات الدينية المحافظة فى علم القوافى، والاستخدام الصوفى للموسيقى فى حلقات الذكر. أما العطار فقد تميز بموقفه فى الدفاع عن فكرته بأن الموسيقى سوف تتحرر من وجودها داخل إطار أكبر وأشمل، وكان موقف العطار هذا موقفا ثوريا فى حينه. وإذا كان العطار قد اعترض على نظرية إخوان الصفا فى الموسيقى

لصالح فكرة أن الموسيقى شكل فنى مستقل، إلا أن نظريته هذه كانت لاتزال بعيدة عن فكرة الفن للفن. ربما كانت نظرية العطار سائرة فى هذا الاتجاه. إلا أنها كانت فى العقد الثانى من القرن التاسع عشر لاتزال تعتبر ثمرة علم المنطق. لقد درست الموسيقى باعتبارها قياسا لمختلف الفنون العملية الأخرى والتى كان لها ميدانها الخاص. وظل العطار يدرس الأدب فى عزلة بمنزله، ويؤيد الأشكال الشعرية المتحررة مثل الموشحات وسوف تصبح ذات أهمية كبرى على المدى الطويل فى تطوير الأدب فى مصر. كما قام شهاب الدين بعمل هام عندما قام بتجميع الموشحات.مما كان له أثره على الموسيقى منذ عصر إسماعيل وما تلاه من عصور، إلا أن هذا العمل كان له جذوره فى أعمال العطار.

التاريخ والجغرافيا:

لقد استلهم العطار والطهطاوى العقلانية الإسلامية عندما كتبا فى التاريخ والجغرافيا، فى مواجهة مواقف كتاب الجيل السابق. واتخذ العطار منهج ابن خلدون أساسا له فى دراساته، وعلى أساسه تناول التراث العلّوى وتفسير هذا التراث للخلافة، وكذلك وجهات نظر العلويين فى غزوة بدر. أما الطهطاوى الذى درس على العطار فاتخذ من «أبو الفدا» أساسا له فى كتاباته فى التاريخ والجغرافيا. وكتب رحلته فى شكل مناظرة للاصلاح.

وكتب العطار عملا هاما فى التاريخ اتبع فيه منهج ابن خلدون. وحول بفعله هذا عنصر التبجيل التقليدى النابع من الموقف الدينى، إلى موقف آخر تمثل فى الجدل المبنى على العقلانية بعيدا عن التقيد بالعواطف الدينية. ويتضح من اسم الكتاب أنه إلى حد ما من وحى عثمانى(٢٨). ولقد أثير هذا الموضوع مرارا فى أعمال سابقة فهو يدور حول سلسلة الخلفاء الشرعيين، وتبرير حكم آل عثمان باعتبارهم الورثة الشرعيين للخلافة الأولى. والشئ الغير عادى فى هذه الفترة هو الدرجة التى اعتمدت فيها «الماتريدية» على العلية الطبيعية «السببية الطبيعية(٢٩)»، فى نفس الوقت الذى كانت فيه تعترض على «الفلسفة». ويتضح ذلك فى مفهوم العصبية (الولاء للجماعة الصغيرة، أو التعصب لطائفة ما) والذى سوف نستشهد به كى نفسر ولاية خلفاء محددين. أما أسلوب العطار فى الكتابة، فقد استخدم النثر الواضح الحديث دون أن يلجأ إلى السجع وهى حقيقة مثيرة فى حد ذاتها، إلى جانب محتوى الكتاب نفسه.

والموضوع الأول فى هذا الكتاب حول الخلافة والخليفة. وكان هدف العطار موجها نحو إبراز الدور المتميز لقريش، تلك القبيلة المكية التى ظهر منها النبى. كما رفض فى نفس الوقت بعض الأفكار الشيعية حول «الإمامة». والمرجع الأول الذى استشهد به العطار كان أبو بكر الباقلانى، أما المرجع الثانى فكان ابن خلدون. لقد أقر العطار أن ابن خلدون ذكر أن النبى نوه بقريش لا ليرفع من شأنها ويباركها ولكن لكى يحقق أهدافا محددة، وبشكل

خاص الخير العام (المصلحة). وقد أنهى ابن خلدون كلامه قائلا بأن مبايعة قريش ترجع إلى الاتفاق العام على مناقب هذه القبيلة ومن بين هذه المناقب التماسك والترابط الاجتماعى (العصبية)، تلك الصفة التى أتاحت لهم البعد عن الحزازات الداخلية.

وفى دراسة العطار لعصر الخلفاء الراشدين كانت غزوة بدر أحد أهم الموضوعات العديدة التى بحثها وعالجها بعيدا عن مراجع «علم الحديث» وبدون شرح موضوع الشهداء. وكانت القضية الرئيسية التى عالجها فى عصر الراشدين هى بحث السبب فى تحلل العصبية الأصيلة، ذلك التحلل الذى أدى إلى الصراعات مما أتاح الفرصة لقيام حكم الأمويين. لقد لاحظ العطار أن انقسام الولاء بين على ومعاوية يمكن إرجاعه إلى الفروق الجغرافية (سوريا فى مواجهة الأقاليم الأخرى)، والولاءات القبلية (معارضة القبائل من ربيعة واليمن لعلى)، والولاءات الوظيفية (تأييد الجيش لعلى)، إلا أن العامل الحاسم كما يرى العطار، كان عصبية الفرق السورية التى كان لها خبرتها خلال حروب الفتح. وأعطى العطار الأسبقية لهذا العامل وليس إلى ضعف على الذى نشأ عن انشقاق الخوارج(٣٠).

ومع صعود معاوية إلى السلطة ظهرت لدى العطار ميول معتدلة نحو العلويين، ربما ترجع إلى خلفيته الوفائية، كما يبدو من النص التالى: «واتفقت الجماعة على بيعة معاوية فى منتصف سنة إحدى وأربعين من الهجرة عندما نسى الناس شأن النبوة والخوارق ورجعوا إلى أمر العصبية والتغالب وتعين بنو أمية للغلب على مضر وسائر العرب ومعاوية يومئذ كبيرهم فلم تتعده الخلافة ولا ساهم فيها غيره(٣١)..»

عالج العطار التاريخ العباسى الأوراق من ١٥-٢٤) بشكل عام خلال بحثه فى تطور المذهب الشيعى مع بعض الإشارات إلى الزيديين والرافضة(٣٢). وعلى غير المتوقع قَدَّم العطار فكرته العامة عن الخلافة. واتجه العطار فى نفس الوقت إلى تفنيد الرواية الشيعية عن اختيار محمد لعلى وهو على فراش الموت، تلك الرواية التى قبلها كثيرون من آل البيت. ولجأ العطار إلى الحديث فى الجدل الذى اثاره، واستشهد برفض عائشة لهذه الرواية. وقدم العطار وجهة نظره فى بداية النقاش: «اعلم أن مبدأ هذه الدولة أن أهل البيت لما توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يرون أنهم أحق بالأمر وأن الخلافة لرجالهم دون من سواهم من قريش»(٣٣).

وأنكر العطار مزاعم على، لكنه عارض أيضا الزعم القائل بأن الأسر الحاكمة التالية من العباسيين والفاطميين تنقصها الجذور العلوية(٣٤). إن الخلل الذى أصاب الدولة العباسية يكمن فى حكامها فقد تركوا الدولة تزداد ضعفا حتى تعرضت لغزو المغول. وعلى النقيض من ذلك فإن العثمانيين احتفظوا بقوتهم.

وعندما بحث العطار «المناقب» الخاصة التى يتمتع بها العثمانيون، ذكر أن العثمانيين احتفظوا بدورهم فى توحيد العالم السنى، كما انقسم هذا العالم العثمانى إلى وحدات صغيرة (لاحظ أن ذلك نقيض العصبية) لدرجة أن «شيوخ» القرى كانوا يكبرون وهم يجهلون مذهبهم. ومن بين مناقب آل عثمان أنهم فتحوا القسطنطينية التى حاول المسلمون فتحها مرارا منذ عهد الأمويين. وأنهى العطار المقال بسلسلة من التفسيرات الغامضة، ربما كانت تعكس الغموض المتعمد لإنسان يكتب تحت ضغوط معينة. «ومن مناقب هذه الدولة أيضا أنها حفظت بيضة الإسلام فى زمن أصبح الإسلام ضعيفا غريبا (بين أعدائه كالشية البيضاء فى الأدهم) فكأنما ذخرها الله فى الغيب وأوجدها أشد ماكان الإسلام حاجة إليها وعوزا لها(٣٥)». ولم يكن العطار فى موقف مثل موقف الطهطاوى يسمح له باستهلاك مناقشة لقوة الغرب فى كتاباته العربية.

ويمكن أن نلحظ الأثر الذى تركه استخدام العطار لمنهج ابن خلدون عندما واجه الرواية التقليدية حول غزوة بدر والمناقب الخاصة بأبطالها، تلك الرواية المعروفة فى القرن الثامن عشر. لقد تحول أهل بدر عنده إلى قوة جماعية معنوية، تتسم بتكافل اجتماعى معين عبر كل التاريخ السنى(٣٦). أما فى روايات القرن الثامن عشر فقد دُرس أهل بدر فردا فردا باعتبارهم نماذج أخلاقية فردية. ويتضح من كل أجزاء الكتاب التأكيد على استخدام المنطق والتحليل، ومع ذلك فلم يتحاش الكاتب تماما استخدام مراجع الحديث. ويمكن اعتبار كتاب العطار العمل الأول والمتكامل فى العصر الحديث والذى يتناول بالتحليل التاريخ العربى. وبخلاف عمل الجبرتى الضخم فلم يقسم العطار كتابه إلى أقسام ولكنه تابع فكرة محورية ناقشها حتى النهاية.

وكان المذهب الشيعى أحد الموضوعات التى عالجها الكتاب وكان موضع اهتمام خاص من العطار. وكان ناصر الدين الطوسى المرجع الرئيسى فى دراستة للعلم الطبيعى، وكان شيعيا إماميا. وفى كتاب العطار «الهندسة» والذى سوف نبحثه فى الفصل التاسع، وفى أماكن أخرى، حاول العطار أن يدافع عن الآراء التى وردت فى كتاب الطوسى «متن التغريد(٣٧)» كما اهتم أيضا بالتخفيف من المغالاة حول حركة الصحابة فى مصر، لقد حاول العطار فى مقاله بوضوح، أن ينجز الهدفين(٣٨).

إن استخدام العطار للإطار العام لمفاهيم ابن خلدون، ليس قاصرا فقط على العمل السابق، بل يمكن أن نجد هذا الاستخدام أيضا فى كتاب حول تاريخ القبائل. وفى هذا العمل عن القبائل فى مصر نجد أن المقريزى قد درس أولاد المقدم، الذين عاشوا بين العقبة الكبرى والإسكندرية(٣٩)، كما درس فروعهم المختلفة. وقد طرح المقريزى احتمال أن أصولهم ربما ترجع إلى قبيلة غطفان بشبه الجزيرة العربية وعلق العطار على هذا البحث بالذات قائلا «والآن (عشرينات القرن التاسع عشر) اختلطت أنسابهم» ويعنى بوضوح أنهم

لم يعودوا بدوا، بل اختلطوا بعناصر أخرى من المجتمع. إن بعض فروع أولاد المقدم [التى ذكرها المقريزى] لا وجود لها، والبعض الآخر اندمج فى فئات من «الفلاحين» المصريين. إن هذا يعنى أن بعض قبائل البدو فقط هم الذين ظلوا فعلا فى حالة من النقاء، وحتى هؤلاء الذين ظلوا على نقائهم أصبحوا يجهلون نسبهم وهم لا يكترثون به. ويعارض العطار هنا القضية التى طرحها ابن خلدون وفحواها أن البدو عنصر مستقل تماما فى المجتمع، ولايدخلون إطار المدنية إلا فى ظل ظروف معينة(٤٠). لقد كانت نظرية ابن خلدون واضحة فى ذهن الطهطاوى عندما قرأ منتسكيو فلاحظ تشابه ماكتبه منتسكيو مع مقدمة ابن خلدون. وأشار الطهطاوى إلى منتسكيو باعتباره ابن خلدون الغرب(٤١).

وكان إحياء الدراسات الإسلامية فى الجغرافيا والتاريخ فى تركيا أولا فى أواخر القرن الثامن عشر مرتبطا باحتياجات الجيش. كما ترجم فى هذه الفترة عدد من الأعمال الغربية إلى اللغة التركية. وأعيد طبع عدد من هذه الأعمال فيما بعد فى مطبعة بولاق خلال عهد محمد على، وطبع البعض باللغة التركية والبعض الآخر باللغة العربية، ولنفس الأسباب. فإن معرفة المصريين بالجغرافيا الطبيعية كانت ضعيفة جدا بشكل عام ويرجع ذلك جزئيا إلى نقص الخرائط(٤٢). وكان العطار والطهطاوى من الباحثين الأساسيين فى دراسة الجغرافيا فى مصر، كما أنهم تعرفوا على الدراسات التركية فى هذه المجالات. ومهما يكن من أمر، فبالنسبة لكل من العطار والطهطاوى، كانت الرحلات الشخصية هى العامل الأكثر تأثيرا فى زيادة الاهتمام بالجغرافيا عن عامل إصلاحات الجيش. لقد كتب العطار فى مقدمة طبعة بولاق لكتاب الطهطاوى «تخليص الإبريز..» مقرظا له، ففى رأيه أن هذا الكتاب يدفع كل إنسان مفكر إلى الرحيل من بلد إلى آخر بحثا عن المعرفة. كما يشير إلى أن أهمية الكتاب ترجع إلى أنه الكتاب الوحيد بالعربية فى تاريخ باريس فى ذلك(٤٣) الوقت.

وكما تدرب الطهطاوى على يدى العطار فى التاريخ والأدب، فقد تلقى عليه التدريب أيضا فى دراسة التراث العقلانى فى الجغرافيا الكلاسيكية فقرأ معه المتون الكلاسيكية، كما كتب العطار الملاحظات التوضيحية على الهوامش خلال قراءته مع الطهطاوى. وكان الطهطاوى هو الشاهد على ذلك كما ثبت ذلك بالدليل الحرفى(٤٤). واعتمد الطهطاوى بوضوح على هذه الأعمال التى درسها مع العطار. إن كتاب «تقويم البلدان» يشكل الأساس لقسم من كتاب الطهطاوى «بداية القدماء» (١٨٣٨م)(٤٥). أما المراجع الأخرى التى استعان بها فكانت أوربية. وبالرجوع إلى الملاحظات الهامشية لنقرأ تعليقات العطار فسوف نلحظ مثالا للمنهج الاستدلالى العقلى فى القضايا التى تناولها (على هامش كتاب أبو الفدا) مستندا فى ذلك إلى الوضعية الأوربية. فمثلا ذكر أبو الفدا «المانيا» على أنها إقليم غير معروف. أما العطار فقد علق على ذلك بأن هذا قد يكون صحيحا

بالنسبة للإغريق، «ولكن الآن نعرف الشرق والغرب على السواء» فمثل هذه المعرفة لم يكن يمتلكها الإغريق. وفى نفس الصفحة من الكتاب يفسر العطار كلمة «فراسخ» على أنها «أميال» ويستند فى ذلك إلى معلومات عن حجم الأرض وارتفاع بعض الجبال(٤٦).

وسجل العطار بعض الحواشى الأخرى والتى توحى بأن عملية التغريب التى لحقت بالتراث التركى فى الجغرافيا كانت شيئا مألوفا لديه. وفى بحث للعطار حول جزر الهند الغربية، أشار على وجه الخصوص إلى كتاب تركى بعنوان "Yeni dunya" (العالم الجديد)، ويبدو بشكل واضح أن هذا العمل عبارة عن أطلس وكتاب تاريخ. وكان رد فعل العطار نحو هذا الكتاب أقرب إلى التحفظ. وقد ختم قائلا بأن نظرية القارات السبع لازالت متسقة مع التقسيم «الأساسى» إلى شمال وجنوب(٤٧).

لقد كان تأثير «أبو الفدا» على العطار والطهطاوى أعمق فى الجغرافيا عنه فى الفلك. ولاحظ العطار أن المعلومات الفلكية فى كتاب «تقويم البلدان» أصبحت متضمنة فى أعمال «علم الهيئة» بالرغم من أنه لم يرفض بشكل مطلق الوحدة التقليدية لهذه المجالات. وبالمثل فإن الطهطاوى عندما بحث الكتابات الأوربية فى الجغرافيا أطلق عليها «علم الهيئة الدنيوى» أو هيئة هذه الدنيا وقد أشار إلى أنه يعتبرها مثل كتاب «تقويم البلدان»(٤٨).

وبالمثل سرى تأثير أبحاث الطهطاوى فى الفلك على كتابه «تخليص...»، ولكن بمجىء عام ١٨٣٥م كان قد تحول الطهطاوى إلى موقف معارض للفلك البطلمى. وكمثال كتب فيما يتعلق بصناعه الخرائط فى باريس أن عملية مشابهة يمكن أن نجدها فى النظام البطلمى فى الفلك. وعندما كانت تختلف النظريات الأوربية فيما بينها، كان الطهطاوى يبدى بعض الشكوك فمثلا كان يشك فى دوران الأرض. «عندما يكون الصباح فى باريس يكون الظهر فى القاهرة(٤٩)».

لقد اختلف الطهطاوى بشكل قاطع مع وجهة نظر الفلك البطلمى فى عمل كتبه عن علم الهيئة (الجغرافيا والفلك) وكان قد أنجزه عام ١٨٣٥م، وفى هذا الكتاب ترجم الطهطاوى أجزاء من كتب الجغرافيا عن أوربا وبقية العالم، وختم كتابه بقسم عن الفلك. وكان اسحق نيوتن مصدر الطهطاوى فى الفلك كما أنه لم يبذل جهدا ليوائم بين التقاليد المتعارضة(٥٠).

وبالرغم من التكوين الفكرى الإسلامى للطهطاوى فإن رجال الأزهر المحافظين لم يرحبوا كثيرا بكتابه «تخليص الإبريز»، كما حدث نفس الشىء فى أماكن أخرى. ولم يكن ذلك مفاجأة. فقد سجل لنا إدواردلين ملاحظة فى ٢٧ أكتوبر عام ١٨٣٤م عن حوار دار فى مخزن للكتب حول رحلة الطهطاوى من الإسكندرية إلى مارسيليا، فقال عنه الراوى أنه شرب الخمر على سطح السفينة حتى فقد وعيه، وقيد فى سارية السفينة، وضرب

بالسياط، وأكل لحم الخنزير فى بلاد الكُفر والعصيان، واستمتع بها كأفضل أنواع اللحوم. ويواصل الراوى حديثة ويقول أن الطهطاوى سعد بصحبة فتيات فرنسا الجميلات، فهن أجمل من نساء مصر. ويختم الراوى حديثه بأن الطهطاوى عاد إلى أرض الوطن بعد أن ارتكب من الأفعال مايحفظ له مكانا مرموقا فى الجحيم(٥١).

وفى هذه النادرة المختصرة الرائعة أثار لين موضوع الصراع الاجتماعى الكامن بين الطبقة الحاكمة والطبقة الوسطى المقهورة. وكتب الطهطاوى كتابه «رحلة» ولكنه فى الواقع تخلى عن تكوين ومنهج الرجل العادى التقى فى كل شىء، إلا من حيث المظهر فقط. وكان موقفه هذا متعاطفا مع الدراسات الجغرافية العلمانية. التى كانت الطبقة الحاكمة العثمانية تسندها. ومما يلفت نظر الباحث ويثير انتباهه كثيرا، ذلك النهج الذى لقى تأييد ومساندة الديبلوماسيين العثمانيين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، فقد كان هؤلاء الدبلوماسيون يعكفون على تسجيل تجاربهم الشخصية خلال رحلاتهم إلى أوربا(٥٢).

اندماج مصر فى السوق العالمى وتطور الثقافة الحديثة: صورة مختصرة

إن المرحلة الثالثة فى تطور الثقافة الحديثة فى مصر يمكن أن يؤرخ لها باطمئنان، بحيث تبدأ من الجيل التالى لقانون الأرض سنه١٨٣٧م(٥٣)، وحتى منتصف العقد السادس من القرن التاسع عشر فى عصر اسماعيل. وتميزت هذه الفترة باندماج مصر فى السوق العالمى، كما شهد عصر اسماعيل خلق بنية تاريخية جديدة، ونمو مجتمع بورجوازى تأسس على ملكية الأرض والتجارة. لقد تشكلت هذه الطبقة بشكل عام من الأوربيين، وجماعات الأقليات، والأتراك ولكنها ضمت أيضا أعداد متزايدة بشكل ثابت من المصريين المسلمين. وكان الأوربيون وجماعات الأقليات يمثلون مجتمع التجارة العالمى والذى يسيطر على الاقتصاد المصرى كما يهيمن على السياسة المصرية. وكان الأتراك والمصريين بشكل أساسى فى البيرقراطية والبلاط أو الجهاز التربوى. والطبقة التالية والأكثر اتساعا هى الطبقة الوسطى المحلية وتتكون أساسا من التجار المصريين والحرفيين، وقد انضم إليهم أعيان الريف فى العقد السادس من القرن التاسع عشر(٥٤). كما أعلنت هذه الطبقة عن قوتها من خلال تعبير ثقافى، ومن خلال معارضة الأزهر المستمرة للإصلاح.

وتمثل تغير السياق التاريخى فى أحد جوانبه فى التبعية الاقتصادية لأوربا، ولم تكن هذه التبعية قاصرة على الأسرة المالكة فقط، بل كانت تشمل بقية الطبقة الحاكمة. أما فى المجالات الثقافية فكان التعبير عن هذه التبعية بشكل جزئى أو تمثيلى فى تناول المعرفة سواء كانت أوربية أو إسلامية. لقد عبرت العقائد الماتريدية عن نفسها، وهيمنت على دراسات الحديث عن طريق رواد الإصلاح الذين تابعوا دفاعهم عن الكلاسيكية الجديدة. وكما كانت الحال فى عهد محمد على فإن الكتابات فى المجالات المختلفة والمؤسسة على

الصيغ الدينية لم تعد تمثل وضعا مزدهرا فى الدراسات الدينية، ومثال ذلك رواية الحديث. فاختفت التجريبية التوفيقية من دراسات الحديث الآن، وهيمن عليها محتوى غير دينى. إن الامتداد العلمانى المتناثر فى مجالات مختلفة سبب إحساسا بالشك مما دفع الشاب محمد عبده إلى كتابة «رسالة التوحيد».

والكتاب الأساسيون فى ذلك العصرهم، حسين المرصفى فى علوم اللغة، وابراهيم المويلحى كاتب النثر، والشاعر سامى البارودى، وفى التاريخ على مبارك وكذلك الطهطاوى. وأسهم كل هؤلاء الكتاب رسميا فى الإصلاح الثقافى والتعليمى، وقاوموا جميعا «علم الكلام» فى عصر محمد على كما اتجهوا بدرجات متفاوته نحو الوضعية الوليدة والتى تجسدت مرة أخرى فى دراسات الحديث، لقد تم ذلك كله بالرغم من أن هذا التطور أعاقته الأرسطية فى علم الجمال.

لقد عرضنا فى هذا الفصل استمرارية الكلاسيكية الجديدة باعتبارها الشكل السائد فى الثقافة المصرية وتجسد هذا الشكل فى كتابات حسن العطار وتلامذته. إن أصالة الكلاسيكية الجديدة تكمن فى العلم الذى اكتشف النماذج الملائمة لعصر زراعى، كما تكمن فى الإبداع فى محاكاة هذه النماذج. إن عمل العلماء الذين عملوا فى مواقع التحرير والصحافة فى عصر الإصلاح كان أحد العوامل الحاسمة فى جنى ثمار نهضة القرن الثامن عشر. ولكن انصرف هؤلاء العلماء فى نفس الوقت عن الروح الثقافية لهذا القرن وعن جمالياته ومنطقه. إن عملية المحافظة على بعض تراث القرن الثامن عشر كان عملية لا مفر منها لأن مطلع القرن التاسع عشر تميز باستمرارية الاتجاه نحو تطوير ثقافة جديدة، ثقافة رأسمالية. إن نهوض الوعى النقدى والذى عرف فى القرن الثامن عشر، ووجود بواكير مذهب المنفعة، والأحاسيس الوطنية، إن كل ذلك حظى بالاستمرارية المباشرة لدرجة أو أخرى فى عصر الإصلاح. وبالرغم من التحول البنيوى من الأسس الاستقرائية إلى المزيد من الأسس الاستدلالية فى الفكر الدينى، فإن الوضعية قد أصبحت بالتدريج وبشكل أكثر وضوحا أساسا للمعرفة فى الحياة الفكرية لدى الطبقة العليا. إن الصراعات حول إصلاح اللغة لها معاركها السابقة أيضا خلال القرن الثامن عشر. إن ولع الطبقة الوسطى بالواقعية سواء فى كتابة المقامة أو فى الترجمات الفنية، كان لها سوابقها الهامة والتى تمثلت فى أعمال «المجالس». إن الصراع ضد الرياء الملكى الزراعى الذى يمثله السجع، هذا الصراع قد وصل إلى مرحلة متقدمة فى القرن الثامن عشر، مرحلة أكثر تقدما من عصر محمد على الذى اتسم بتدهور ثقافى عام. وسوف نختم بحثنا حول الكلاسيكية الجديدة فى الفصل الأخير بنظرة عامة على العلوم، التى انحرف تطورها تماما بسلوكها طريق التحول بشكل مندفع ومتهور نحو ثقافة برجوازية، وأداء منقطع الصلة عن تراث الماضى وعن الميادين الثقافية الأخرى.

هوامش الفصل الثامن

(١) محمد البهى، «العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق صـ٤٠» لقد أخفقت معظم الأعمال التى تعرضت للتحديث فى رؤية هذه الحقيقة، فالنموذج لديها هو «الغرب»، «والعلمانية» فيؤكد Berkes بركس مثلا فى كتابه: "Development of secularism in Turkey" على الجانب الفنى فى «التنظيمات» باعتباره خلفية لجماعة تركيا الفتاة، فى حين أنه مر سريعا على دور البكتاشية والجماعات الصوفية الأخرى فى نفس المرحلة باعتبار أنه ليس لها نظير فى التاريخ الغربى الحديث.

(٢) Lucien Goldmann, The Philopsophy of The Enlightenment, PP. 62, 53 - 65, passim (2) Bryan Wilson, Religion In Secular Society

وهى عبارة عن دراسة اجتماعية حول الكنيسة فى انجلترا فى القرن العشرين.

(3) Eric Jobsbawn, The Age of Revolution, PP. 133, 219 - 220.

Abdel - malek, :Ideologie et renaissance nationale de L'Egypte moderne, PP. 135 - 136 "Levery" The Medical Formulary of al - Samarquandi"

(٣) والمثل المتأخر لمثل هذا القاموس وهو عمل جماعى فى الطب (١٨٥١) واسمه الشذور الذهبية فى الألفاظ الطبية»

(٤) De Sacy, "Notice..." Journal des Savans, 1817, P. 726. [Lane, Arabic English Lexicon, 1,v

وعندما وصل لين إلى مصر، استطاع شراء نسخة من تاج العروس، كتبها نصر الهروينى وحصل لين مؤخرا على كتب من أحد طلبة الزبيدى وهو محد الطنطاوى.

(٥) أحمد بن على المسعود، (هذه) مجموعة فى علم التصريف، نشرة حسن العطار، كما قام ببعض التصحيحات التى ظهرت فى صـ٣ (ملحق ٣ رقم ٦٤ بالكتاب).

(٦) العطار، حاشية العطار على لامية الأفعال لابن مالك (المتوفى عام ٦٧٢) بمكتبة الأزهر بالقاهرة رقم ١١٩ تحت اسم علم الصرف. لقد شارك فى الشرح مؤخرا كاتب تركى هو الملا بهاء ستاتمير (سنفر) بك. وحاشية أخرى للعطار، «حاشية العطار على شرح عصام على الرسالة العضدية» (مسجد أحمد، طنطا ٥٥٨/٨) مؤرخ تقريبا عام ١٨١٥م (ملحق ٣ رقم ٥٧ بالكتاب).

(٧) العطار، «حاشية على لامية الأفعال لابن مالك اقتباسات من ديوان ابن سهل الأندلسى، والذى نشره حوالى عام ١٨١٤م.

(٨) انظر العطار ومصطفى البدرى الدمياطى، «الفرق بين الجمع واسم الجمع واسم الجنس الجماعى والفردى» (دار الكتب، القاهرة، ١٢٩٤ نحو بدون تاريخ) وقد كتب بالسجع، ربما كان استجابة لطلب شخصية ذات نفوذ، كان يريده كمفخرة له. وهناك متخصص فى العربية، معروف أنه كان حيا يرزق فى عام ١٨٧٦م (١٢٩٣هـ واسمه مصطفى البدرى الدمياطى الشافعى، وللمزيد يرجع إلى عمر رضا كحالة فى عمله. «معجم المؤلفين وتراجم العربية»، جـ ١٢، صـ٢٤٤. لقد ذكر اسم الدمياطى فى هذا المرجع باعتبار أنه كتب هذا الكتاب. ولاشك أن الكتاب كتب بعد عام ١٨١٥م.

(٩) الرأى: يقصد المؤلف الحكم الشخصى، أى الذى لم يستخلص بطريقة حرفية من القرآن أو السنة (صـ٢٥٤ من الكتاب)

(١٠) Abdel - Malek, Ideologie et renaissance de L'Egypte moderne P.330, citing Hans Wehr.

(١١) فقه اللغة هو العلم الذى يبحث فى الكلمات وأصولها من الناحية التاريخية والثقافية، وإخضاعها للدراسة المقارنة بالكلمات المشابهة فى اللغات الأخرى السامية – المترجم.

(١٢) The First Cultural Contacts between Egypt and the West in the Nineteenth Century

ورقة قدمت فى المؤتمر الذى عقد على شكل ندوة ضمت الجامعة الامريكية بالقاهرة وجامعة كولومبيا، يوليو – أغسطس ١٩٦٥.

(١٣) العطار، الانشاء، Salamo, enseignement Islamique en L'Egypt.

الجبرتى عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، حـ٤ صـ٢٣٢. وقد نشرت كتب أخرى كثيرة فى الانشاء.

(١٤) الزبيدى «تحقيق الوسائل لمعرفة المكاتبات والرسائل.

(١٥) العطار، الإنشاء صـ١٠١ – ١٠٢.

(١٦) الكيلانى، الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى صـ١٧٢ – ١٩٠.

(١١٧) المرصفى، الوسيلة الأدبية.

(١٨) Abdel Malek, Idéologie et renaissance nationale de L'Egypte moderne, P. 136 - 137.

(١٩) العطار، «حاشية على جمع الجوامع حـ٢ صـ١٣ وفى محاولة لفهم التراث الصوفى لابن عربى، استشهد العطار بالطهطاوى فى تخليص الإبريز فى تلخيص باريز صـ٥٧»

لقد تابع الطهطاوى طريق أستاذه العطار فى اهتمامه بابن سهل تخليص، صـ١٠١، صـ٢٨ – ٢٨٤، أما عن اللقاء الأدبى بين الساعاتى (أحد تلاميذ الجبرتى) والعطار، انظر الطهطاوى، روضة المدارس المصرية، عدد ١ (١٨٦٩م/١٢٨٧هـ) عدد ١٨ صـ٣٥، عدد ١٩ صـ٣٤.

(٢٠) Dény, Quatre Lettres de Mehmet Ali de L'Egypte, PP. 126 - 127/ :

خيرت افندى، رياض الكتباء وحياد الأبناء صـ٣١٢ – ٣١٣.

(٢١) الطهطاوى، تخليص الابريز صـ١٢٩ – ١٣١ «لقد درس الطهطاوى بعض الدراسات حول الحريرى فى أوربا، كما أدرك كيف أنه كان ميدان للعطار. ومن بين المقامات التى اهتم بها الطهطاوى رسائل شستر فيلد (Chester Field's letters)، ورسائل منتسكيو الفارسية (Montesquieus Persian Letters) كما درس مقامات أخرى لكتاب محدثين، أوضح من خلالها مايجب أن تكون عليه المقامة.

أما بخصوص كتابة الرسالة باعتبارها رائدة للرواية فهناك مثلا نموذج Clarissa انظر:
Ivan Watt, The Rise of the Novel, chap.1

وكان هناك مساجلات أدبية بين العطار وكاتب المقامة اللبنانى بطرس كرامة حسن، «حسن العطار صـ٣١ - ٣٣»

(٢٢) يقول الشعراوى بعد رحلة زار فيها الحجاز [من شعراء القرن الثامن عشر توفى ١١٧١هـ]

أعـد ذكر مصـران قلبـى مولع ∴ بمصر ومن لى أن ترى مقلتى مصر

وكرر على سمعى أحاديث نيلها ∴ فقد ردت الأمواج سائلـة نهـــرا

إلى أن يقول:

على نيلها شوقا أصب مدامعى ∴ وأصبو إلى غدران روضتها الفرا

إذا خدرتنـى بلـدة تشــوق ∴ إلى نيل مصر كان تحذيرها إغرا

[الكيلانى، الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى] المترجم.

(٢٣) عبد الرحمن الرافعى، شعراء الوطنية، تراجمهم وشعرهم الوطنى. بدأ بالطهطاوى. (بخصوص العطار انظر طه حسين وآخرين، مقتطفات من كتب الأدب العربى حـ١ صـ٢٤٦، حـ٢ صـ٢٤٦ (ملحق رقم ٩٠ بالكتاب)

(٢٤) ديوان محمد شهاب الدين، مدح ابراهيم باشا بعد عودته من سوريا صـ٣٥ - ٣٦.

على افندى الدرويس، «الإشعار بحميد الأشعار»

(٢٥) العطار، حاشية على شرح الخبيصى صـ٢١٥. أفضل المصادر لمختلف قراءات العطار فى الشعر فى أواخر حياته هى: (١) حاشية على شرح جامع الجوامع حـ١ صفحات ١٨، ٢١٤، ٢٤٩، ٣١٦، ٣٢٦، ٣٤٦: حـ٢ صـفـحات ١٩٥، ٥٥٢، ٢٤٧، ٢٥٥، ٣٣٢، ٤٤٨، ٤٥٣، ٤٦٦، ٥٠٦، ٥١٠، ٥١٣، ٥١٤، ٥٢٧، (٢) حاشية على شرح الايساغوجى صفحات ١٩، ٢٥، ٦٢

(٢٦) Rom Landau, Philosphy of Ibn al - Arabi, PP. 85 - 86.

ولقد استشهد العطار بكتاب المسامرات فى كتابه «الإنشاء» صـ٩٥ ولقد امتدح العطار فى عصره لمعرفته بابن عربى بشكل عام، وبشكل خاص لمعرفته لكتابه الأدبى المسمى ترجمان الأشواق انظر خيرت افندى رياض الكتباء وحياد الأدباء صـ٣١٢ - ٣١٣.

(٢٧) لقد تكلم ابن العطار عن اهتمام والده وشغفه بالموسيقى وآلاتها. (أنظر مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة حـ١ صـ٣٠) لقد ناقش العطار نظرياته فى «حاشية العطار على شرح قاضى زاده فى الهندسة، «ورقة ٥٢. ومن أجل بحث نظرية إخوان الصفا فى الموسيقى ووحدة العقل، والتى اعترض عليها العطار. أنظر سيد حسين نصر:

An In troduction To Islamic Cosnological Doctrines P. 45.

(٢٨) العطار، رسالة فى تحقيق الخلافة الإسلامية ومناقب الخلافة العثمانية لم يحدد تاريخ كتابته. (ملحق ٣ رقم ٥٨ بالكتاب) مخطوط، شكرا لنجاح محمود الغنيمى بجامعة الأزهر. ويشبه كتاب العطار هذا أحد مراجعه الرئيسية وهو، حسين خوجا بن على (مؤرخ عام ١٧٣٥م)، «بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان،

Abdesselem, Les Historiens Tunisiens, pp. 208,219 - 220

وحسين خوجا كاتب تونسى تأثر بابن خلدون.

(٢٩) تفسير الظواهر بإرجاعها إلى naturalistic Causality علل طبيعية - المترجم.

(٣٠) العطار، «رسالة فى تحقيق الخلافة الإسلامية ومناقب الخلافة العثمانية» ورقة رقم ١٣.

(٣١) المرجع السابق.

(٣٢) الرافضة من الشيعة واسمها مشتق من الرفض، ذلك أنه عندما خرج زيد بن على بن الحسين يدعو لنفسه، سأله أنصاره الرأى فى أبى بكر وعمر فأحسن القول وترحم عليهما فخرج عليه «الرافضة» كما عرف الذين ثبتوا على ولاتهم «بالزندية».

وكلتا الفرقتين تفضل على عَلى أبى بكر وعمر، بيد أن الرافضة كانوا أشد طعنا عليهما من الزيدية. [القاموس الإسلامى مجلد ٢ صـ٤٧٣] المترجم.

(٣٣) المصدر السابق ورقة رقم ١٥

(٣٤) ينتسب الفاطميون إلى فاطمة الزهراء فهم علويون أما المزاعم المخالفة فهى من صنع الأمويين والعباسيين لأسباب سياسة. وينسب العباسيون إلى العباس عم الرسول فكلاهما ينتسبان إلى آل البيت. يقول العطار فى نفس المصدر مخطوط رقم ٢٤ أو صـ٢٤ عن الفاطمين «وقد تفاهم العباسيون من نسب العلويين وشهد بذلك أعلام الناس جماعة فيهم الشريفان الرضى والمرتضى وأبو حامد الاسفرابينى فى سنة إثنين وأربعمائة أيام القادر وسجل الفضل المذهب ذلك وأشاعره فى الانحاء للنفض منهم» - المترجم.

(٣٥) رسالة العطار فى تحقيق الخلافه الإسلامية ومناقب الخلافة العثمانية «مخطوط بدار الكتب من صـ٣٣ - ٣٤ [دار الكتب]

(٣٦) التاريخ السنى، هو التاريخ الذى يتعلق بأصحاب المذهب السنى الذى يدعو الى التمسك بصحيح العقيدة وبجوهر الإسلام. المترجم.

(٣٧) «متن التغريد» فى الهندسة - المترجم.

(٣٨) العطار، حاشية على شرح جامع جـ٢ صـ٤٨٧.

(٣٩) المقريزى، «البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب» (ملحق ٣ رقم ٥٩ بالكتاب). كتب العطار بعض التعليقات فى النسخة المطبوعة، أنظر خاصة صـ٧٣، صـ٩ - ١٠.

(٤٠) المصدر السابق صـ٧٣. لقد كان العطار يستفيد بشكل ما من هذه المقولات فى علم الحديث من المقريزى. وكانت خلفية العطار تتضمن إعجابه بالقرن الثامن عشر، معتمدا على معرفته بقبائل التجار. كما هاجم العطار اتجاهاتهم العلوية. كما هاجم التجار الفاطميين، بينما امتدح خلافه العباسيين والعثمانيين الذين ارتبطوا بالأرض.

(٤١) الطهطاوى. «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز صـ٢٤٤» وفى أماكن أخرى. قدم الطهطاوى دراسة عن رموز الأمم وقد بنى هذه الدراسة على مستويات التطور: (١) مرتبة المتوحشين (٢) مرتبة الجماعة الإنسانية (٣) مرتبة الجماعة المتمدينة المتحضره. وهذه الدراسة نوع من نظريته هذه معتمدا على نظرية ابن خلدون [المرجع السابق صـ٦٠ - ٦١]

(٤٢) Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians, P. 227.

(٤٣) الطهطاوى، تخليص الإبريز فى تلخيص باريز (تعليقات العطار صـ٥٣ - ٥٦). وفى هذه الفترة (١٨٣٠م) ارتبطت فكرة الرحيل بشكل متزايد بالبعثات الحكومية إلى أوربا، وكان ارتباطها بالبلاد الإسلامية ضعيفا جدا. عكس الحال فى الماضى. لذلك نجد فى هذه الشروح فى القرن التاسع عشر اتجاها اجتماعيا واضحا.

(٤٤) الطهطاوى، «مناهج الألباب المصرية» صـ٣٧٥ - ٣٧٦. يقول الطهطاوى أنه قرأ كتاب تقويم البلدان لصاحبه أبو الفدا، كما قرأ كتبا أخرى مع العطار. ويحتوى كتاب تقويم البلدان على عدد من التعليقات الهامشية التى كتبها العطار عام ١٨٣٣م. لقد كتبت الأستاذه ليلى عبد اللطيف بجامعة عين شمس الأجزاء المتصلة بهذا الموضوع.

(٤٥) ويسمى هذا القسم «ذكر اسم العرب وأحوالهم وملوكهم قبل الإسلام» من صـ١٦٠ إلى صـ١٩٣ من كتاب «بداية القدماء» للطهطاوى.

(٤٦) أبو الفدا، «تقويم البلدان» صـ٣ (ملاحظات هامشية للعطار) الملحق ٣، رقم ٦٠.

ذكر العطار فى عمل مبكر له Damàwund دماء وند وهواسم جبل فى جزيرة سيلان (سرنديب) على أنه اعلى جبل فى العالم، (العطار «شرح العطار المسمى براحة الأبدان على نزهة الأذهان، ورقة ٢٢). وفى ورقة ١٣٩ استشهد العطار «كتاب البلدان كمرجع طبى. إن «شرح العطار المسمى براحة الأبدان على نزهة الأذهان» هو أقدم ماكتب العطار فى شرح المصطلحات المتشابهة مثل (هندى - تركى - عربى) ورقة ٤٠ ب.

(٤٧) أبو الفدا، «كتاب تقويم البلدان» صـ٤، لم يتم تحديد الكتاب لقد رجع العطار إلى بعض الكتب الأخرى التاريخية التركية للحصول على معلومات عن الأزيق الذين اعتبرهم العطار من الأتراك، وإنهم يعيشون الآن تحت الحكم التركى! وفى صـ١٢ ذكر العطار الكويتشيك من مصادر أخرى.

(٤٨) أبو الفدا، «كتاب تقويم البلدان صـ٣»

Heyworth - Dunne, Rifah Badawi Rafi al - Tahtawi: The Egyptian Revivalist, Bulletin of the School ofOriental and African Studies 10 (1940 - 1942): 399 - 415, esp. P. 212, F.Taeschner, Djugráfiya, Encylopedia of Islam, 2 d ed., 11, 575 - 590.

(٤٩) الطهطاوى، «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» صـ١٠٧ - ١٠٨. ومن بين الأعمال الكلاسيكية التى أثرت على الطهطاوى كتاب القزوينى «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» لقد تضمن فكرة أمريكا والقارات الخمس، هذا حسب ماذكره الطهطاوى، تخليص.. صـ٦٩» ولكن عندما يجد الطهطاوى أن الأوربيين لديهم معلومات أكثر دقة (وإن تعارضت مع النظريات) فإنه كان على استعداد لقبولها. لقد زعم القزوينى حسب ماذكر الطهطاوى أن أشجار النخيل لا توجد إلا فى البلاد الإسلامية وإن كان الفرنسيون - كما يقول الطهطاوى - قد وجدوها فى أمريكا.

(٥٠) ومهما يكن من أمر فقد ذكر الطهطاوى، «الكنوز المختارة فى كشف الأراضى والبحار صـ١٢٩ - ١٤٣» خصوصا صـ١٣١. ويبدو أنه ليس أمرا خطيرا أن نشير إلى أن التحول الحاد فى فكر الطهطاوى قد حدث فى نفس الوقت الذى كانت فيه طبقته الاجتماعية قد وصلت إلى ذروة قوتها فى

مواجهة الطبقة الوسطى التقليدية. أما الجدير بالتساؤل فهو. لماذا فضل الطهطاوى الاعتماد على نيوتن وليس على كبلر الصوفى.

(٥١) Edward Lane, A Thousand and one Nights 65

(٥٢) A. Demeerscan "une mémoire célèbre qui préfigure L'evolution moderne en Islam, Institut des Belles Lettres Arabes (1955): 7

(٥٣) ينص على إعطاء حق المنفعة فى أراضى الأبعاديات للمنعم عليهم بها وتوريثها للريتهم على أن تؤول لعتقائهم عدا الغلمان والجوارى والسود، وبعد انقراضهم تكون للحرمين الشريفين. وإذا بلغ أحد أصحاب الأبعاديات الشيخوخة ولم يكن له مماليك وليس له ذرية فيمكن إفراغ الأطيان إلى أحد مجانا. أما الجفالك فهى المقدار الضخم من الأطيان ولا تعطى إلا للعائلة الخديوية، وهذه كلها حكم الأبعديات. وواضح من القانون أن هذه الإنعامات مقيدة فلا تعطى حق التصرف المطلق لملاكها حسب أحكام الشريعة الإسلامية. [د. فؤاد شاكر، بناء دولة - عصر محمد على] المترجم.

Alexander Scholch, Agypten den Agyptern: Die Poltische und Gesellschaftliche Krise der Jahre 1878 - 1882 in Agypten, pp. 53 - 125.

وقد ترجم د. رءوف عباس هذا الكتاب ونشر بالقاهرة عام ١٩٨٣ بعنوان: «مصر للمصريين، أزمة مصر الاجتماعية والسياسية ١٨٧٨ - ١٨٨٢.

الفصل التاسع
السوق العالمي عاملا يحد من تطور الكلاسيكية الجديدة
حالة العلوم والطب

فى المرحلة الأولى من صحوتها، أصبحت الكلاسيكية الجديدة هى التعبير السائد عن قطاع اقتصادى قوى فى المجتمع المصرى، وأدت وظيفتها فى إضفاء العقلانية والمشروعية على التوجه العام للطبقة الحاكمة من أثرياء تجار المماليك . أما فى المرحلة الثانية فكان دورها أكثر محدودية إذ سعت إلى إضفاء الشرعية على الطبقة الحاكمة بخلق موقف من التاريخ واللغة والعلوم يتفق مع احتياجات هذه الطبقة. وكانت الكلاسيكية الجديدة فى هذه المرحلة ثمرة جهد عدد ضئيل من الشخصيات الدينية والأدبية التى كانت تشكل جزءا هامشيا من البنية الحاكمة ،والتى حاولت إضفاء الشرعية عليها، وكان نصيب العديد منها جزاء سنمار، فحتى مهارتهم وكفاءتهم لم تنل حقها من التقدير . ولايرجع ذلك إلى أسباب عرقية، بل يرجع فى الأساس إلى بنية السوق العالمى وتطور الآليات الداخلية . فكانت الطبقة المسيطرة من القوة بحيث لاتحتاج إلى الاستعانة بالكلاسيكية الجديدة فى العلم كسلاح أيديولوجى . واحتذاء بالنموذج الغربى وحرصا منها على وضع مسافة بينها وبين المماليك ومثقفى القرن الثامن عشر، فإن هذه الطبقة تنكرت لأسلافها المباشرين باعتبارهم متداعين ومسئولين عن التخلف الحالى للمجتمع . وترتيبا على ذلك فإنها أيضا كانت ترى أن المجد الحقيقى للإسلام إنما كان فى الماضى البعيد، ولكن على عكس شخصية مثل العطار، فإن أفراد هذه الطبقة كانوا أقل اهتماما بدراسة الماضى لاكتشاف ماهو مفيد فيه.

وعندما تقبلت هذه الطبقة تكنولوجيا الغرب، فإنها تقبلت بشكل متزايد تقييم الغرب لكل جوانب تاريخها ، لذلك كانت هناك حدود للدور المخصص للكلاسيكية أضيق بكثير عما كان عليه فى الماضى. وفى هذا السياق يمكن أن نتصور تأثير العطار عندما أعاد اكتشاف "ابن النفيس"، ذلك العمل المتميز الذى كان له أثره على المصريين الذين كانوا

يدربون ويعدون لمهنة الطب. وربما أثار هذا الاكتشاف بعض المشاعر الرومانسية، وربما أثار أيضا إحساسا بالازدواجية.

هل كان انهيار الكلاسيكية الجديدة الذى واكب التغير فى بنية الطبقة الحاكمة يعنى انقطاعا فى استمرارية تاريخ الثقافة المصرية ؟ هل التغيرات السياسية المفاجئة التى أحدثها نظام محمد على كان لها مايقابلها فى صورة انقطاع فى الاستمرارية الثقافية ؟ لم يكن الأمر كذلك ، فالحياة الثقافية بالطبع لم تكن تعتمد تماما على الدولة إذ حقق العلماء الأفراد الذين عاشوا فى عصر الانتقال ذلك من خلال الاستمرار فى أعمالهم . ولكن أولاً ، إذا كانت الدولة نفسها تعتمد على إطار مركب من الدين والشريعة، فإنها كانت تعمل بالتحديد داخل مستوى معين من التكنولوجيا . وحتى فى عصر سيادة"علم الكلام" كان من الضرورى أن يدرس العلماء"الحديث" وأن يحتفظوا بكفاءتهم فيه ، ليس فقط لأسباب تتعلق بالجدل، بل أيضا لاحتياجات علمية وطقسية. وبالإضافة إلى ذلك هناك العلاقة البنيوية بين "العلماء" والطبقة المسيطرة. وخلال الفترات الثلاث التى نبحثها فى هذا الكتاب، عاش العلماء على رعاية الأثرياء ، فى حين كانت علاقتهم بالطبقة الحاكمة هامشية. وكان هذا صحيحا حتى بالنسبة لهؤلاء الذين كانوا موضع عطف النظام. وكان من الطبيعى أن يحتفظوا إن لم يكن باستقلال فعلى، فعلى الأقل يحتفظون ببعض القيم والاهتمامات التى قد تتعارض مع النظام. وكان لهذا تأثيره على الاستمرارية الثقافية. ثانيا ، كانت أنشطة الدولة بعيدة عن التعبير عن أى جماعة مع وجود طابع قلة التجانس عند أفراد الطبقة الحاكمة. وهؤلاء الذين كانوا يعملون فى حقول الثقافة كانوا بالتأكيد فى وضع لايسمح لهم بتحدى سياسات الدولة إلا بأساليب محدودة- مثل اختيار كتب معينة للترجمة أو الطبع فى "بولاق"، أو قرار العطار بمواصلة تدريس الأدب الأندلسى-،إن وجود هذه البنية الثقافية كان يسمح بوجود اتجاه سائد واتجاهات عديدة تابعة، واتجاهات أخرى مختلفة. ولذلك فإن هذا التعقيد المؤثر للبنية الثقافية نفسها ساعد عل التغلب عل الفجوة التى خلفها الانتقال من صحوة تأسست على دراسات"الحديث"فى القرن الثامن عشر إلى أخرى تأسست على "علم الكلام" فى القرن التاسع عشر.

وعلى النقيض من المجالات التى تطورت بشكل أكثر مباشرة من الدراسات الدينية، كان على الطب والعلوم أن تبرر وجودها فى شكل مصطلحات أوربية. لقد تطلب اتساع السوق العالمى مستوى من التقنية لا يوجد إلا فى أوربا. وما كانت تحتاجه أوربا كان يحظى وحده بالتشجيع . وليس من المبالغة أن نقول أن أى محاكاة إسلامية فى مجال العلوم والطب للعلوم الأوربية كانت تكبت، حتى وإن كان مصدرها صفوة المفكرين.

إن قهر الكلاسيكية الجديدة فى ميدان العلوم والطب جدير بالإيضاح. فالكتابات التى نتناولها فيما يلى وثائق هامة من منظور تاريخ العلم والثقافة . إن هذه الكتابات لم تنشر

حتى الآن رغم أن كاتبها هو حسن العطار الذى كان متعاطفا النظام وكان له نصيب من السلطة ، وكانت هذه الكتابات من الناحية السياسية تتنسق مع الاتجاهات الفكرية الرئيسية التى كان يعتنقها النظام . كما كانت هذه الكتابات فى الواقع تمثل الأعمال العقلية الأساسية، وخصوصا عمل العطار الرئيسى فى الطب وكذلك عمله فى الهندسة . ومع أن هذه الاعمال لم تنشر حتى الآن، فليس هناك أى إشارة إلى أن صراعا قد نشب حولها إدى إلى حجب أعمال العطار بشكل رسمى.

ولما كانت الدولة تمتلك إمكانات الطباعة فقد كان الإنتاج الثقافى يمثل مسألة سياسية. إن نشر أعمال الكلاسيكية الجديرة فى الطب كان من الممكن أن يجد قبولا فى الأوساط المقهورة من التجار والحرفيين، وبالتالى فإن هذا الوضع يؤخذ على أنه علامة ضعف ، وقد لا يتفهمه الأوربيون.

وفى المغرب، نشر أحد طلبة مدرسة الطب الجديدة فى مصر مثل هذا العمل، رغم أن حركة الإصلاح فى مراكش فى مطلع القرن التاسع عشر كانت فى وضع اكثر قلقا من حالة حركة الإصلاح فى مصر ، ولاشك أن هذه الكتابات لم يكن متوقعا لها أى استخدام علمى،وفى استانبول القرن الثامن عشر، اعترف الأوربيون أيضا بفائدة العلوم الإسلامية القديمة باعتبارها كتبا مدرسية أساسية على الأقل. وكان الأطباء الذين وفدوا إلى مصر طوال عهد محمد على يهتمون بالمعرفة المحلية . وبينما كان الأوربيون لايتقبلون العلوم الاسلامية كبديل لكتبهم المدرسية، إلا أن المتون الكلاسيكية قد تجد لنفسها مكانا فى مناهج الدراسة عندهم.

وإذا كانت بقايا الكلاسيكية والتى تمثلت فى الطب المبنى على تراث "ابن سينا" تجد قبولا، فلماذا لايمكن تقبل نقد الكلاسيكية الجديدة لطب "ابن سينا" فى عصر أخذت فيه مكانته فى الضعف بشكل واضح ؟ هل كانت الأجيال الأخيرة من الأطباء العثمانيين تجهل الطب الغربى الإكلينيكى؟إن فحص المراجع المطبوعة فى هذه الفترة توحى بعكس ذلك.إن صفوة المشتغلين بالطب من العثمانيين المسلمين كانوا واعين دائما بالاتجاهات الموجودة فى الغرب من خلال ترجمة الأعمال الرائدة . كما كان الأطباء من مختلف القوميات يلتقون بانتظام فى مستشفيات استانبول فى عصر العطار. والتفسير الأكثر احتمالا لاستمرار نفوذ ابن سينا هو التكوين الثقافى للمشتغلين بالطب فى ذلك العصر، فكانت الأغلبية العريضة منهم من "الصوفيين" ، وكانوا أعضاء فى طرق صوفية ملتزمة "بالشريعة" مثل الطريقة النقشبندية التى كانت تجذب اليها المريدين من الطبقات العليا.

ومنذ عصر النهضة حتى أواخر القرن الثامن عشر عمل المشتغلون بالطب فى الشرق الأدنى على مواءمة نتائج أبحاث الطب الطبيعى فى إطار طب ابن سينا. ومع التحول الحاسم فى الغرب والذى أطلق عليه Michel Foucault ميشيل فوكو نهضة الطب

الإكلينيكى (وقد أطلقنا عليه مصطلحا أكثر عمومية وهو الوضعية) نشأت أزمة فى ميدان الميتا فيزيقا . وانعكست هذه الأزمة فى الجدل حول المنهج التقليدى فى الطب عند المشتغلين به فى أوربا وبالشرق الأوسط أيضا . ولذلك فإن الخلافات حول المنهج الطبى التقليدى عكست بشكل ملحوظ العلاقة بين كل من هذه الأطراف والثورة الصناعية.

إن السؤال الذى طرحته حول رفض الكلاسيكية الجديدة لايمكن الإجابة عليه بإرجاعه إلى الفروق القائمة فى ميدان الطب بين القاهرة واستانبول . وحتى منتصف القرن الثامن عشر فإن المجموعة العسكرية التركية الحاكمة اعتمدت عل الطب الطبيعى الكلاسيكى، ومن المحتمل أن يكون أفراد هذه الجماعات أقل معرفة بالغرب من الطبقة الحاكمة فى استانبول . لقد كان هناك تحولان هامان فى منتصف القرن الثامن عشر، تمثل التحول الأول فى تدفق اللاجئين الأوربيين الذين تحول بعضهم إلى "مماليك"ومرتزقة أو تجار مغامرين ، كما كان بينهم عدد من الأطباء . ومن بين هؤلاء الأطباء اللاجئين كان الكثيرون من ذوى الصيت وكان البعض الآخر يفتقر إليه . لقد قتل أحدهم مرضاه لمصلحة سيده الذى كان يتولى حمايته، ومع وجود هذا الفريق الجديد من الأطباء توقفت رعاية المماليك للطب الطبيعى الذى مارسه المصريون المسلمون ولوحظ ذلك منذ عام ١٧٧٠م حين أهملت عمليا مستشفيات عديدة ، ولذلك فإن العمل الطبى فى مصر تحول من الطب الطبيعى إلى الطب الروحى ،وكان العلاج فيه جماعيا عادة، وتحت رعاية كبار "شيوخ الصوفية".

إن التحول الذى طرأ على التكوين الاجتماعى لمهنة الطب الطبيعى لم يكن له التأثير المثير الذى كان متوقعا . إلا أن الوضع كان مختلفا فى ميدان التكنولوجيا العسكرية. فكان هناك المستشارون الغربيون الذين لعبوا دورا هاما ومساعدا فى عملية التحول ابتداء من القرن الثامن عشر. ومن وجهة نظر طبية فإن التقدم الأوربى كان أقل يقينا: لقد كان غزو «نابليون» لمصر كارثة. فمن بين الجنود الذين جلوا عن مصر وكان عددهم أربع وعشرون ألفا ٢٤٠٠٠، يُستنتج أنه أصيب منهم ألفان وأربعمائه ٢٤٠٠ إما بالرمد أو أنهم فقدوا بصرهم تماما. وحتى علماء الحملة نظروا بتقدير إلى العلاج الشعبى كما كان معروفا فى ذلك الوقت. كما التمسوا النصيحة فى بعض المجالات مثل الطب البيطرى، وكانوا يتابعون العروض المثيرة التى كان يقوم بها فرسان المماليك.

أما العطار فكان بعيدا إلى حد ما عن هذه الأحداث فقد قضى سنوات فى تركيا ، درس خلالها الطب. ودرس فى تركيا تراث «ابن سينا » والذى كان شائعا فى مصر قبل عصره، ذلك التراث الذى يمكن أن نطلق عليه التراث الكلاسيكى. وبالإضافة إلى ذلك فإنه كان على صلة بأنواع أخرى من التراث فى الطب الطبيعى سواء كان تراثا إسلاميا أو تراثا أوربيا. وكان هذا التراث يتعارض مع تراث «ابن سينا » فى الطب، وقد عرف العطار فائدة هذا التراث، ولكن لا العطار ولا حتى الأطباء الأوربيون فى مصر فى عصره تخلوا عن

طب ابن سينا تماما. إن ما كان يحدث فى مصر هو التحول داخل شريحة من الطبقة الحاكمة، من الطب الطبيعى المؤسس على الميتافيزيقا الدينية، إلى طب طبيعى مؤسس على الوضعية العلمانية. وكانت الطبقات الوسطى المقهورة تعارض كل العلوم كما اتضح من معارضتهم للحجر الصحى، وهى معارضة لها منطقها استمرت خلال عصر محمد على.

ومنذ القرن السادس عشر، حين وصل مرض الزهرى إلى الإمبراطورية العثمانية من أوربا كانت استانبول مركزا طبيا، كما ظلت على علاقة بالغرب. وهذه حقائق معلنة فى سلسلة الترجمات من اللغات الأوربية إلى التركية. واحتفظ الأتراك بارتباط مباشر بأوربا خلال الاحتكاك بين الأطباء من اليهود والأرمن والأطباء الأتراك.والأطباء الأتراك الذين وصلوا إلى إلى المناصب العالية فى الإمبراطورية العثمانية، كانوا عادة من المصلحين. كما كانوا ينتمون عادة إلى الطرق الصوفية «النقشبندية والخلوتية». وكان هؤلاء يرحلون إلى استانبول من أجل الدراسة، كما فعل الكثيرون من دمشق فى القرن الثامن عشر. إذ كانت المؤسسات الطبية فى عواصم الأقاليم بالإمبراطورية أصغر من تلك التى فى استانبول. ولم يرد ذكر الأقليات فى التاريخ الطبى للقاهرة العثمانية قبل منتصف القرن الثامن عشر، ولكن مع ازدهار التجارة تحول المماليك نحو الأطباء اليونانيين واليهود على وجه الخصوص وأدى هذا إلى تدهور المستشفيات الإسلامية مثل المارستان المنصورى. وكان آخر ماكتب فى مصر فى التشريح فى القرن الثامن عشر يرجع إلى منتصف ذلك القرن.

إن الازدياد المفاجئ للتأثير الأوربى فى الطب الطبيعى لم يكن ثمرة النجاح الأوربى فى معالجة الأمرا ض المحلية المزمنة والقديمة فكان هناك العلاج التقليدى لأمراض العيون التى ابتليت بها مصر، وكان المسلمون والأوربيون يستخدمون هذه العلاجات التقليدية منذ عصر نابليون حتى عشرينات القرن التاسع عشر. كما حاول أطباء نابليون وهم فى حالة من اليأس إيقاف انتشار فقد البصر الناتج عن الرمد باستخدام الكحل والشمم. وكان الأطباء الأوربيون فى مصر فى حيرة مماثلة لحيرة الأطباء المصريين حول مايجب اتخاذه فى مواجهة الطاعون، فاعترض كلوت بك رئيس الأطباء على نظرية العدوى، ولكن محمد على أيدها حماية لمصلحة جيشه وأسرته. ومن الطريف أن أحد الكتب المدرسية فى مدرسة الطب التى أسسها كلوت بك كان يستشهد بابن سينا.

وعندما تخلى المصريون عن الطب الطبيعى فلم يكن غريبا أن منجزاتهم العظيمة فى القرن الثامن عشر كانت فى إطار الطب الروحى وبشكل خاص فى نطاقات تشبه أشكالا من العلاج النفسى الجماعى. إن اهتمام الشرق الأوسط بتفسير الأحلام، وبالموسيقى، وبمعالجة المياه، وبعلاقات ثابتة بين المعالج والمريض، لم تكن معروفة كعلم فى غرب أوربا

فى القرن التاسع عشر. وكان علم النفس الغربى فى ذلك العصر مُجد بابشكل واضح. إن أهمية الأعمال السحرية فى الطقوس مثل منح الأسماء وتقبلها ، والتى تمثل تداخلا جدليا بين الشخص السليم والمريض كانت فى حاجة لا نتظار مراقب مثل يونج Jung (١).

لقد أتاحت تقاليد السفر والدراسة للعثمانيين الفرصة أن يحتفظوا بتقسيم عقلانى للعمل. فالمصريون الذين يرغبون فى دراسة العلوم العقلية مثل حسن الجبرتى، أو محمد بن عرفة الدسوقى كانوا يرحلون إلى استانبول أو أى مكان آخر. واستمر هذا التقليد فى مطلع القرن التاسع عشر حين اتبعه حسن العطار. ولم تكن مهمة حسن العطار أن يدرك فقط التصويبات التى أُدخلت على الكتابات التقليدية لجالينوسGalen، أو ابن سينا، ولكن عليه أن يدرك أيضا تدهور البنية التقليدية للطب والتى تلقت الضربات على يد الوضعية، كما ثبت له ذلك فى دراسته التجريبية لعلم التشريح.(٢)

كتاب العطار "شرح نزهة": نقطة تحول فى تاريخ الكتابة العربية فى الطب:

كتب العطار كتابه الأساس فى الطب عندما كان فى سوريا عام ١٨١٤م، وكان أهم كتب الطب فى العالم العربى فى بواكير القرن التاسع عشر، وربما كان أول كتاب يكتبه عربى يبحث فى الدراسة الحديثة فى علم الشريح(٣). وسبق هذا الكتاب الدراسة المنهجية التى قدمها الكاتب التركى شانى زادة Shani Zadeh بنحو ست سنوات، بل إنه سبق البداية الرسمية لتاريخ الطب الحديث فى وطنه مصر بعشر سنوات أو أكثر.أما عن الكتاب من حيث الشكل فقد أملاه الأسلوب الأدبى والتربوى لعصره. فكان هذا الكتاب شرحا لمتن كتبه الأنطاكى. وشغل شرح العطار أكثر من أربعمائة صفحة، كما غطى بهذا الشرح العديد من الموضوعات. ويعتبر الكتاب أيضا وثيقة رئيسية من وثائق الكلاسيكية الجديدة.

وكتاب "النزهة"أقصر الكتب الثلاثة الأساسية التى كتبها داوود الأنطاكى فى الطب، وربما كان أقلها شهرة، كما أن مادة هذا الكتاب سهلة لأصحاب المعلومات الواسعة فلا يحتاجون إلى مزيد من الاستطراد. وكان ابن سينا هو المصدر الرئسى لهذا العمل، كما كان يُرجع إلى ابن سينا مرات كثيرة لأنه كما قال المؤلف"شيخنا". كما بحث الكتاب علوما أخرى ليست فى متن"القانون"، وهى علوم يحيط بها الغموض. ومثال ذلك الموضوع الأول الرئيسى الذى عالجه الأنطاكى وكان حول"الممالك الثلاثة"فى الطبيعة(٥). وبخلاف "التذكرة" وهى من تراث الوصفات الطبيعة لابن البيطار كان كتاب"النزهة"كما أشارإليه العطار خليطا، وعلاوة على ذلك لم يكن كتابا نقديا. وكان دواوود الأنطاكى من دارسى "الحديث"كما تشهد بذلك كتاباته فى الطب(٥).

لم يشأ العطار أن يلجأ إلى "التذكرة" بشكل مباشر بل اختار عملا آخر من أعمال الأنطاكى. وذكر أن "تذكرة داوود" هى عمدة وإمام الطب على الأقل عند "العلماء"(٦). ويزعم العطار أنه كان مهيأ لقبول التقييم والتقدير للأنطاكى حتى قرأ لبعض أسلافه فى الطب و"الحكمة" فكشفت كتاباتهم أن داوود كان مشوشا جدا، وفى الحقيقة كانت قيمته ضئيلة على كل حال. وفيما يتعلق "بالتذكرة" نفسها يقول العطار أن قليلا منها ذو قيمة، باستثناء بعض الأدوية والعلاجات التى نقلها من كتب الأقدمين. أما وصفه للأخلاط الأربعة(٧) فى المقدمة، فقد أسست على مصادر صوفية وهو وصف "عديم القيمة". إن إصرار الأنطاكى حسبما يرى العطار على أن يضمن مقدمته معلومات فى «الهندسة، وعلم الهيئة يغاير مادرج عليه الأطباء» ومهما يكن الأمر، فإن «الوقت» لم يكن ملائما لهجوم العطار الضارى والحقيقى على الأنطاكى(٨).

ربما كان الجدير بالملاحظة أكثر حول نقد العطار المصادر التى استخدمها هو نفسه، فهى المصادر التى كان يُظَن أنها فقدت فى أواخر عهد الطب العربى، ومن بين هذه المصادر «شرح القانون» لابن النفيس(٩). (المتوفى عام ١٢٨٨م)، «شرح قانون جه» ومؤلفه عبد اللطيف البغدادى(١٠). ويعرض ابن النفيس فى العمل الأول نظرية «الدورة الصغرى» أو «الدورة الدموية فى الرئتين»، وقد عارض فى ذلك ابن سينا وسبق هارفى Harvey. وباستثناء كتابين غير هامين فلم أجد هذه النظرية فى كتب أخرى، مما جعلنى أصحح مفهومى عن دور التشريح فى التعليم الطبى عند العرب(١١) على ضوء «شرح نزهة».

وكان «شرح القانون» هو العمل الرئيسى الذى عبر فيه ابن النفيس عن كل أفكاره حول الدورة الدموية كما جمع الأجزاء الوثيقة الصلة بالموضوع فى عمل آخر ثانوى يسمى «شرح تشريح القانون». لقد أدى ذلك إلى بعض الارتباك، لأن عمله الآخر «شرح موجز القانون» ويطلق عليه أحيانا «شرح مختصر»، لم يتضمن هذه المادة. وكتب ابن النفيس فى «شرح القانون» يقول «وإذا لطف الدم فى هذا التجويف (أى الأيمن) فلابد من نفوذة إلى التجويف الأيسر حيث مولد الروح» ثم يواصل قائلا «ولكن ليس بينهما منفذ فإن جرم القلب هناك سميك ليس فيه منفذ ظاهر كما ظنه جماعة ولا منفذ غير ظاهر يصلح لنفوذ هذا الدم كما ظنه جالينوس فإن مسام القلب هناك مُسْتَحصنه وجرمه غليظ. والدم بعد أن يلطف فى التجويف الأيمن ينفذ إلى الرئة وهناك يخالط الهواء ويرشح ألطف مافيه وينفذ إلى الشريان الوريدى ليواصله إلى التجويف الأيسر وقد خالط الهواء وصلح لأن يتولد منه الروح»(١٢).

ويبدو بشكل واضح أن العطار قرأ بعض الصفحات مثل الجزء الذى عرضناه آنفا، ولكنه أخطأ فى فهم غرض الكتاب. ويبدو أنه ظن أن ابن النفيس أنكر الخلاف السابق.

ويقول العطار أن رأى القرشى [ابن النفيس] ليس صحيحا لأن بالقلب بطينان داخليان فقط، أحدهما يمتلىء بالدم وهو البطين الأيمن، والآخر يمتلئ بالروح الحية وهو البطين الأيسر. ويؤكد العطار أنه لا يوجد منفذ بين الاثنين، كما لا يمر الدم فى الجانب الملىء بالروح، وبذلك ينقى الدم. ويشير العطار إلى أن التشريح أثبت عدم صحة ذلك. [ويختم العطار بعمل مقارنة بين القلب عند الحيوانات الكبيرة والأخرى الصغيرة] (١٣).

وبالرغم من هذا التعقيد اللافت للنظر لأفكار ابن النفيس، إلا أنه يتضح بشكل كاف أن تراثه كان معروفا فى تركيا فى محيط الحكيمباشى، حيث درس العطار. إن هذه المعلومات وحدها تبرر إعادة دراسة تراث ابن النفيس. فمثل هذه الدراسة سوف تعدل بالتأكيد الصورة السائدة عن تفرد ابن سينا. كما أن هذه الدراسة يمكن أن تضيف شيئا إلى معرفتنا بذلك الغربى البارز ميشيل سرفيتوس Michel Servetus والذى لم يحط بالشرح والتفسير باعتباره رائدا لهارفى Harvey. ومثال آخر يوضح معرفة العطار لتاريخ الطب الإسلامى الذى كان مألوفا لديه، يبدو فى استخدامه لطب الرازى ليبرر دراسة التشريح. وكان الرازى مثل ابن النفيس ناقدا لتراث ابن سينا فى الطب. وكان يمثل تطورا فى البحث التجريبى، ذلك المنهج فى العلم والطب الذى يتعارض مع المنهج الاستدلالى الخالص، أو يتعارض مع البحث عن التكامل خلال معنى رمزى(١٤).

وفى السنوات الأخيرة ، وعندما كان العطار آمنا باعتباره جزءا من الطبقة العليا لم يكن فى حاجة إلى إخفاء أفكاره فكتب فى عام ١٨٣٠م قائلا أنه بينما كان ابن سينا هو ذلك الطبيب العظيم فى النظرية الطبية، كان الرازى هو المهنى العظيم فى الطب. وكان هذا التمييز نفسه هاما خصوصا لربطه الممارسة بالتشريح ولأنه كان يفضل بشكل واضح الممارسة على النظرية. أما عن الرازى، فقد كتب العطار يقول:

«هو محمد الطبيب الرازى» متقدم على ابن سينا ذكر له ترجمة واسعة صاحب «طبقات الأطباء» وعدد له تآلف كثيرة والآن موجود منها بعض بديارنا اطلعت عليها وكانت له يد طائلة فى العلاج بخلاف الشيخ ابن سينا فإنما كانت مهارته فى العلم دون العمل ولعل ذلك لكونه لم يباشر العمل كثيرا كباقى «الأطباء» فإنه كان مخالطا للدول ومتقلبا للمناصب ووقعت له محن كثيرة ولاقى شدائد عظيمة حتى أن جل مؤلفاته فى الاختفاء والتستر والتنقل فى الأسفار وغير ذلك»(١٥).

هذه كتابة العطار خلال فترة الأمان فى عصر محمد على، إلاأن نفس هذا التفكير كان يبطن ماكتبه فى «شرح نزهة» (سنه١٨١٣م)، إلا أن الأنطاكى لم يكن أكثر من استمرار لابن سينا من نواح كثيرة. وفى «شرح نزهة» أكد العطار على الأهمية الكبيرة لمعرفة التشريح التجريبى من أجل التشخيص فى الطب الباطنى، كما أكد على معرفة الطبيعة

الأساسية لكل عضو ووظيفته(١٦). وأكد أيضا على أهمية التجريبية، كما ذكر العديد من التجارب ومنها تجربته عندما فشل فى الحفاظ على حياة خادمة. وذكر العطار فى المخطوط السابق أن الأطباء المسلمين كانوا فى الماضى يشرحون مرحلة اشتداد المرض على أنها إرادة الله أو يزعمون أنها تتوقف على القمر والنجوم. وكتب أنه شهد تجربة يمكن أن تدحض هذا الكلام(١٧). وعاد إلى هجومه مرة أخرى على أهل الحديث مستفيدا من إعادة توظيف التراث التجريبى فى العلم والطب. وأوضح فى هجومه على أهل الحديث أن المقصود «بالطب العربى» لا يعنى العرب بالمعنى الضيق، بل يعنى كل من يعمل فى البلاد العربية خصوصا فى عصر الخلافة العباسية، حيث العلماء الذين تلقوا التراث الإغريقى فى الطب وترجموه إلى العربية(١٨). وفى النهاية فإن العطار عول على تجربته الشخصية، وضمن كتابته أن هذه التجارب أكثر صدقا من قراءاته الأولى.

لقد قدم العطار على وجه الدقة بعض الأفكار التى أسسها على خبرته فى رحلاته مثل التمتع بالصحة الجيدة بالحياة فى العراء أو فى المكان الرطب أو فوق المرتفعات، كما أجرى أيضا عددا من المقارنات بين أنواع مختلفة من المناخ وأرجعها إلى الحمامات العامة فى سوريا واستانبول والقاهرة(١٩). وأظهر أيضا بعض المعرفة بمصر، كان قد اكتسبها فى شبابه، مثل معرفته بالعادات الشعبية فى الريف ورشيد والدلتا كما كان على دراية بمختلف أقاليم مصر المناخية(٢٠). أماآخر ميادين النقد الذى بدأه العطار فى «شرح نزهة» فكان هجومة على تراث «الحكمة» لغموضه وعدم دقته.

وأعود الآن إلى قضية «الظروف» التى دفعت العطار إلى هجومه غير الحكيم على الأنطاكى وبشكل أعم، ماهى منجزاته فى الطب قبل عودته إلى مصر. إن حاشية العطار على الأنطاكى تعكس جانبا من التطور الثابت فى تحول الصفوة الذى ظهر فى ميدان الطب والعلم فى الإمبراطورية العثمانية. إن موقفه عندما كتب «تُحفَة غريب الوطن»، وعندما كتب «شرح نزهة»، إنما انطلق من موقفه كعالم كان يبحث عن رعاية الطبقة الحاكمة. كما كان «شرح نزهة» هجوما على أهل الحديث. وكان داوود الأنطاكى مثل نور الدين الأشمونى فى النحو من هذه الناحية يعتبر رمزا لواقع معاصر، أكثر من كونه شخصية من الماضى(٢١).

وكان نقد العطار لابن سينا نقدا ضمنيا أكثر من كونه نقدا صريحا. وكان هذا النقد يفى بالغرض كى يبرز التوافق الواضح فى الرؤية بين ابن النفيس والرازى والطب الأوربى الذى بدأ العطار فى الاتصال به. وبينما كان العطار على استعداد أن يسلم بأن ابن سينا أخطأ فى التفاصيل، إلا أن عنايته بالتشريح عاقته عن هذا التسليم وكان من الصعب عليه فى هذا السياق التاريخى وهو يعمل داخل إطار العقلانية أن يغير معتقده فى صحة البحث باتباع منهج الاستدلال العقلى فى تفهم الطب. وفى الطور الثانى من أطوار بعث

الكلاسيكية الجديدة، كان العطار على استعداد أن يبرهن على وجود المزيد من الأخطاء فى كتابات ابن سينا، لكنه لم يكن مستعدا أن يكون على خلاف مع الاتجاه الفلسفى الذى تسبب فى هذه الأخطاء(٢٢).

العطار وبعث تراث علم الهيئة

لقد ارتبطت كل من تركيا ومصر خلال فترة مابين القرنين السادس عشر والثامن عشر بسلسلة من الأنشطة العلمية طبقا لاحتياجاتهما. وكان العلم التركى معروفا وبوجه خاص لتأثيره على بعض الأعمال فى أوربا فى بعض المجالات مثل الرياضيات. لقد كلف نابليون أربعا من علماء الحملة بدراسة الورش فى مصر.

وبحلول القرن الثامن عشر كانت الاتصالات أكثر حدوثا ومتعددة، إلا أن المساهمة العثمانية فى العلم والتكنولوجيا كانت أقل أهمية. إن التغير فى سياسة المماليك فى القرن الثامن عشر ترك أثره على العلماء المصريين لأنه كان من بينهم بعض الأطباء. وتحول كثير من العلماء الذين حرموا الرعاية فى ميدان العلوم الطبيعية إلى إحياء الحكمة" وهم بذلك تميزوا عن موجة الاهتمام السائدة بعلم "الميقات" فى ذلك الوقت. إن إحياء الحكمة وعلى الخصوص أحد فروعها المسمى بعلم الهيئة كان ضروريا لكتاب القرن التاسع عشر مثل حسن العطار الذى كان يسعى للوصول إلى فلسفة وضعية للعلم، من خلال سلسلة من الفكر المحلى. إن خلفية كتابات العطار تتضمن نموذجين من الكتابة، النموذج الأول حول معانى المصطلحات، والنموذج الثانى هو الخاص بتصنيف النماذج المختلفة من المادة العلمية.

نقد العطار لدراسة الحكمة فى القرن الثامن عشر:

واصل العطار فى عصر الإصلاح حملته الفكرية فى الدفاع عن شرعية العلم فى نظر العلماء كما حاول العطار أن يجذب انتباه الطبقة الحاكمة إلى التراث الإسلامى فى العلم(٢٣). ودافع خلال حملته هذه عن «الحكمة»، فى مواجهة هؤلاء الذين هاجموا نزعتها العقلانية. وبعد ذلك من موقع العلم الوضعى. يقول العطار فى رده على بعض أهل عصره من علماء الحديث:

«إن القول بتحريم علم الحكمة على الإطلاق مجاوزة فى الحد ومجازفة.. لأنه إن كان الخائض فيها متضلعا من الكتاب والسنة ذكى الفطنة وقصد بالنظر فيها التَقَوى على رد شبه المبطلين وإدحاض عقائد الزائفين ومعرفة الإصطلاحات التى استحدثها المتأخرون من علماء الكلام فهذا مما لايقول بتحريمه أحد بل ربما كان من المفروض الكفاية.. والشىء الأساسى فى هذا العلم الذى يكتسب به الإنسان قوة على رد الشبه ونصر العقائد الحقة وعلى هذا يُحمل خوض العلماء المتقدمين كالفخر الرازى وحجة الإسلام الغزالى وغيرها

من لا يحصى من جهابذة العلماء وأفاضل العظماء فأما إن كان غبى الذهن بليد الفكر ساذج الطبع ليس عنده من العلوم الشرعية مايهتدى به عند الخوض فى ظلم الشبه فهذا وأمثاله يحرم عليهم النظر فيها.. إن الخوض فى الحكمة كالخوض فى علم المنطق الخالى من الشبه ولايشك أحد فى حل ذلك وأنه من الأمور ذوات البال لشدة النفع وعظيم الخطر. ومما يناسب ماقلنا قول الشيخ العقلمى فى شرح الجامع الصغير.. إن جماعة من فضلاء المتقدمين وعظماء المتأخرين كالإمام ابن الصلاح والنووى وغيرهما بالغوا فى القول بتحريم النظر فى العلوم الحكمية حتى حرموا المنطق لاشتماله على بعض مسائلها، وجماعة آخرون نظروا فيها وألفوا، واتباع أحد الفريقين يوجب القدح فى الآخر. قلنا له بالتأويل يرفع اللبس ويزول الخفاء وتتضح الحجة حيث قدمنا على تأويل كتاب الله الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه..»(٢٤)

وبعد وضع الأساس لشرعية وجود هذا العلم (بشكل عام من حيث علاقته بالمنطق)، وبعد معالجة بعض الأبحاث اللغوية والتى لم تكن طبعا أساسية بالنسبة لدراسة «الحكمة» نفسها، أخذ العطار فى نقدها، تقريبا لنفس الأسباب التى امتدحها من أجلها. فالعطار يرى أن الحكمة تحمل أوجها كثيرة وبعضها مفيد لذوى الإطلاع الواسع، إلا أن بعضها الآخر مضللا. ولم يعالج قضية أن الحكمة قد استقرت على قمة مجموعة من العلوم وهى أرفع من مجموع فروعها. فعالجها العطار فقط باللغة التى تتسق مع أجزائها المختلفة.

كما قال بأن الحكمة تنقسم تقليديا إلى ثلاث مستويات عامة: الطبيعيات، والرياضيات، والالهيات. وكان يرى أن البحث فى بعض موضوعات «الإلهيات» مثل صفات الله ووجوده أمر غير ممكن. إن الكثير من البحث يدخل فى باب الرياضيات، كما تعالج أيضا الموضوعات الخيالية (أمور موهومة) مثل محيط النجوم (الدوائر الفلكية). ونظرية العدد (العد). وبالإضافة إلى ذلك فإن العطار يرى أن البحث فى الرياضيات لم يخدم احتياجات الأمة وأشار على وجه الخصوص إلى عجزها عن التنبؤ بأوقات الكسوف والخسوف. لقد قال العطار إن هذا العجز كان له أثره السيء على أمة المسلمين، وعلى تأكيد الأمر الإلهى. وختم بأن مثل هذه المشاكل تدخل بحق فى مجال الهندسة(٢٥). لقد تابع نقده لدراسة الرياضيات فى علم الحكمة، وكان ذلك فى عمله الأساسى فى «أصول الدين» والذى نشر عام ١٨٣٠م. يقول العطار:

«إن مسألة الخلاء ومسألة إثبات الميل فى الأجسام من مسائل العلم الطبيعى وبتحقيقها يظهر للفطن أسرار غريبة، وعليها ينبنى كثير من مسائل جر الأثقال، وعلم الحيل واختراع الالات العجيبة، وقد عُربت كتب فى زماننا من كتب الفرنجة وفيها أعمال كثيرة وأفعال دقيقة، اطلعنا على بعضها وقد استُخرجت تلك الأعمال بواسطة الأصول

الهندسية والعلوم الطبيعية وفى تلك الكتب تكلم القوم فى الصناعات الحربية والالات النارية ومهدوا فيها قواعد وأصولا، حتى صار ذلك علما مستقلا ذا فروع كثيرة، ومن سمت به همته إلى الاطلاع على غرائب المؤلفات، ظهرت له حقائق كثيرة من دقائق العلوم، وتنزهت فكرته إن كانت سليمة فى رياض الفهوم. فلا تجعل سعيك لغير الحصول على الكمالات العرفانية مصرفا(٢٦)».

وإذا كان شيخ الأزهر كتب هذه الصفحة فى عمل حول العلوم الدينية فإن هذا يؤكد حقيقة مفادها أن رؤية النظام تتعارض مع الاتجاه نحو الهرطقة والضلال حتى فى ميدان العلم المرتبط ضمنا بدراسات «علم الحديث»، وربما مرتبط بشكل ما بالبدع فى العقائد الصوفية إن فكرة «فروع العلم المستقلة» فى مواجهة فكرة مجرد الأقسام الصغيرة داخل علم ما، تشير إلى نفوذ الوضعية الغربية.

ونقد العطار دور «الحكمة» نقدا مباشرا خلال دراسته للطب. وفضل بشكل واضح تراث الأطباء على تراث «الحكماء» فى ميدان الطب. كما سخر من تفسير الأحلام قائلا إنها مبنية على الحدس تماما وتختلف من طبيب إلى آخر. واستبعد التنجيم (الرمل والزايرجه) من الطب. ودرس العطار بعض المشاكل فى ميدان الفلك فى أهم كتبه عن «الحكمة» المسمى «الحاشية على شرح البليدى» (١٨١٨م / ١٢٣٤هـ) وكان العطار يهدف إلى نقد مزاعم معينة لم يثبت صحتها لابن سينا. وبموقف العطار هذا اقترب من الكاتب الصفوى بهاء الدين العاملى(٢٨). لقد كان العطار يرى أنه لا يوجد دليل على وجود السماء التاسعة بلا نجوم التى أشار إليها ابن سينا، حسب ماكتب العاملى(٢٩). ثم سجل بعد ذلك نقد العاملى لابن سينا فى نقطة أخرى.إن رأى العاملى فى موضوع دوران النجوم عكس رأى ابن سينا، فهو يرى أن أغلب النجوم لا تدور من الشرق إلى الغرب.

وبالإضافة إلى كتابات العطار فى"الحكمة"هناك أيضا كتابات رفيقه وصديقه سامى بك، تلك الكتابات التى صدرت فى افتتاحيات"الوقائع المصرية"والتى كان يحررها العطار. وظهر أن مقصد العطار من الكتابة فى الحكمة هو الدفاع عنها باعتبارها قوة روحية موحدة. كما كتب مقتطفات من سيرته الذاتية وأشار فيها إلى تربيته الصوفية فى شبابه(٣٠).

العطار وبعث علم الهيئة:

لم يكن مقصد العطار من معارضة "الحكمة" تدميرها نفسها، إنما كان مقصده الرئيسى اكتشاف موقف من العلم يمكن أن يأتى بنتائج مرضية. وقد وجد غايته فى النهاية فى "علم الهيئة" بالرغم من أنه لم يتمكن تماما من الاحتفاظ بالاتجاهين الذين يتضمنهما"علم الهيئة" مستقلين: الاتجاه الأول الفلك، والاتجاه الآخر الفلسفة الصوفية. وكانت الفلسفة الصوفية هى الأيسر فهما، والتى كان قد تم تأصيلها بشكل جوهرى. فى رسائل إخوان

الصفاء. وكيفما كان الأمر فقد حظى "علم الهيئة" والذى أسس على التجربة باهتمام العطار بشكل أساسى (٣١). ونشأت اضطراباته فى هذا الحقل نتيجة لمدخله إليه خلال كتابات بهاء الدين العاملى. وكان العاملى يمثل خليطا من كلا التراثين، ولكنه لم يكن هو الوريث الروحى لإخوان الصفا(٣٢).

إن عمل العطار الرئيس فى العلم الطبيعى كان يمثل جهدا يوضح العلاقة بين الفلك كما يمثله قاضى زاده وناصر الدين الطوسى من ناحية، والفلك كما يراه بهاء الدين العاملى من ناحية أخرى. إن تراث الفلك الذى كان يدرس فى المراصد الفلكية بعد العصر الكلاسيكى فى تاريخ الإسلام كان يتعارض مع دراسة الفلك من خلال الفلسفة. بدأ العطار عمله هذا قبل أن يغادر القاهرة ولكنه كتب معظمه وهو فى تركيا، كما أتمه بعد عودته إلى القاهرة عام ١٨٣١م/١٢٣٧هـ (٣٣). إن هذا العمل بالإضافة إلى الشرح الذى كتبه قاضى زادة، كانت قراءتهما شائعة تقليديا على نطاق واسع، كما كانت مرتبطة بدراسة الميقات التى كانت تتطلب معرفة بالمبادئ الأساسية لهندسة إقليدس.

كان هدف العطار من كتابة هذا العمل هو نفس هدفه من كتابة "شرح نزهة" فى الطب. ونلحظ أن العطار اختار نصا أساسيا فى العلوم الطبيعية عند أهل "الحديث" وفيه عناصر من الصراع الطبقى، وصراع حول العقائد، وصراع داخل حدود المعرفة العلمانية نفسها. لقد كانت الكلاسيكية الجديدة سلاحا قوض السلطات التقليدية، كما أكدت على إجراء وفاق بين مصادر الإسلام المتقدمة وعلم الغرب المعاصر.

ولذلك لم يكن غريبا أن نجد فى كتاب العطار هذا تغطية واسعة للتجريبية والعقلانية فى العلم الإسلامى. ومثال ذلك مانجده فى وصف مدرسة قاضى زادة فى المرصد الفلكى الذى ترك أثره بوضوح على العطار. فسرد بالتفصيل حياة قاضى زادة وتضمن هذا السرد خلافاته مع الجرجانى وحياته فى سمرقند. إننا نستطيع أن نتبين من حاشية العطار بوضوح، أن هذا هو النموذج الذى كان يتخيله لعلم الهيئة، فقد بدأ به عمله، كما كرس حيزا كبيرا منه لهذه الشخصيات مثل ناصر الدين الطوسى، الذى كان بدوره يمثل هذا التراث. كما قدم العطار دفاعا عن العقيدة عن ناصر الدين الطوسى الذى كان يحمل آراء شيعية. فزعم العطار أن كتاب الطوسى حول" الإمامة" والذى يعبر عن وجهة نظر الرافضين(٣٤)، لم يكتبه الطوسى" نفسه، بل كتب هذا العمل أحد رفاقه بعد وفاته(٣٥).

لقد خُدع العطار بوضوح، وعلى نحو خطير، وقد ضلله العاملى (أو كتاب آخرون) فى الجهد الذى بذله كى يتتبع تراث إقليدس فى الهندسة فى الإسلام، وأن يفصل جانبا واحدا من ميراث فيثاغورس فى نظرية الأعداد عن النظريات الأخرى(٣٦). وبرزت المشكلة بشكل حاد فى الهندسة الكروية (علم المناظر) ، حيث كان العطار متأثرا بالعاملى، فذكر

أنه وجد بحثا مفيدا ومؤسسا على هندسة إقليدس[٣٧]. ومهما يكن الأمر، فإن الهندسة الكروية كانت تبطن كلا من العمل التجريبي في المراصد في تصنيف خرائط النجوم، كما تبطن الأفكار الكونية، والتي ترجع إلى التراث الفارسي، وهي أفكار مؤسسة "على رسائل إخوان الصفا". ولم يستطع العطار أن يحتفظ بتميزه، ونحن ندرك ذلك عند الاطلاع على بحث العطار حول العرش والكرسي[٣٨].

ربما كان تأثير العاملي على العطار في الهندسة المستوية أقل خطرا[٣٩]. فوجد في نظرية العد مبررا لهجومه على اعتماد العاملي على رسائل الإخوان. قال العطار عن نظرية إخوان الصفا في العد أنها تتكون من شقين: الشق الأول النظري، والشق الآخر العملي.وكان الشق النظري متاحا فقط لأناس معينين (الخواص)، في حين أن الشق العملي كان لا يتعدى العمليات الحسابية اليومية[٤٠]. وهنا يكمن التناقض. لقد رفض العطار الأسس الحسابية والهندسية في نظرية العاملي ولكنه تقبل الأفكار المتعلقة بالكون والتي كان مصدرها هذا التراث نفسه، وكان ذلك على حساب تراث قاضي زادة الذي يتجه أكثر نحو التجريبية. وإذا كان "علم الهيئة" يعني العلم في الجانب الإيجابي منه، فكان عليه أن يرفض التراث الكامل والذي أسس على كتابات "إخوان الصفا"[٤١]. لماذا وجدت هذه الفوضى الفكرية؟ هل يرجع ذلك إلى تأثير الوفائية واعتمادهم على بهاء الدين العاملي؟ هناك مناطق غامضة في فكر العطار، تبدو أنها النتائج الحتمية للربط بين العقائد الصوفية والعلم الوضعي.

نحو علم اجتماع المعرفة القائم على بنية السوق:

تميل الكتابات عن مصر إلى تأكيد أن عملية النقل الهادىء والمنظم للمعرفة الحديثة إلى مصر، والتي احتلت مكانتها، قد تمت عندما ذهب الطلبة المصريون إلى أوربا من أجل الدراسة خلال عصر محمد علي. إن الكتابات عن أوربا في نفس هذه الفترة كانت تتكلم عن الفوضى الفكرية والقلق النظري، أكثر من حديثها عن وجود تحديد واضح لهيكل المعرفة. لماذا لم ينعكس شئ من هذا على الطلبة العائدين؟ كتب اريك هبسبون Erik Hobs-bawn عن أوربا في عقد الثلاثينيات في القرن التاسع عشر يقول: بأن قليلين باستثناء الرياضيين هم الذين كانوا يدركون تماما عمق التجديد الذي لحق العلم عن طريق نظرية وظائف المتغيرات المركبة، ونظرية الجماعات، أو نظرية القوى الموجهة، ولكن حتى الرجل العادي كان يمكن أن يدرك ثمرة الثورة التي استطاع عن طريقها لبشفسكي Lobachevsky في روسيا (١٨٢٦ - ١٨٢٩)، وبلياي Balyai في المجر (١٨٣١) أن يطيحوا بأكثر المسلمات العقلية ثباتا واستقراراً مثل هندسة إقليدس[٤٢]. ثم بدأ الرياضيون في فرنسا يبحثون في مفهوم الأعداد الصماء. ومع ذلك لم تصدر هذه الثورة العلمية إلى مصر أو تركيا.

لم يكن الاختمار النظرى فى سياق قطاع الدولة التجارى يقاوم الانجذاب نحو الغرب وبخلاف الموقف فى انجلترا وفرنسا، فإن النسق المعرفى السائد فى بلاد الأطراف لم يمنح الأولوية للمعرفة العلمية، كما حدث ذلك مبكرا فى المجتمعات الرأسمالية الناشئة فى أوربا الحديثة، فقد كانت الأولوية فى المعرفة مشتركة بين المعرفة الفلسفية والمعرفة التقنية. أما فى انجلترا فى القرن التاسع عشر فقد ظلت كل من المعرفة العلمية والمعرفة التقنية مستقلة عن الأخرى، بينما كانتا مندمجتين فى مصر. إن المعرفة الفلسفية لم تتميز بعد فى مصر كمعرفة علمية، وهو ما حدث فى انجلترا فى نفس ذلك الوقت. وبعكس النظم الرأسمالية الوليدة فى فجر أوربا الحديثة فإن نظم الدولة الرأسمالية فى بلاد الأطراف من السوق العالمى الحديث، مثل مصر، وتركيا، ومؤخرا وإلى حد ما اليابان، هذه البلاد كانت تتميز بسيادة العقلانية ومايتعلق بالمفاهيم، وكان هذا يعلو على التجريبية، وفى نفس الوقت كانت هذه البلاد مضطرة خلال استيرادها للمعرفة من الغرب إلى إجراء عملية مواءمات تجريبية فى كل مرحلة حتى تتلاءم مع الموقف الواقعى لكل من هذه المراحل(٤٣).

وعلى النقيض من الثقافة فى مركز السوق العالمى كانت الثقافة فى مناطق الأطراف فى مطلع الثورة الصناعية تتميز بفترة طويلة ممتدة من الكلاسيكية الجديدة. و كانت الكلاسيكية الجديدة سلاحا ذو حدين فبينما كانت الطبقة الحاكمة تستخدمها كى تواجه ثقافة الطبقة الوسطى التقليدية، فإنها أيضا يمكن أن تبطل التبرير العقلى الذى تستخدمه الطبقة الحاكمة وذلك بالتهديد باختراق فكرة الفصل المفتعل (فى هذه الحالة) بين المدنية الإسلامية والمدنية المسيحية. وحيث البورجوازية الكومبرادورية المحاصرة بقوة يمكن أن تتخلى عن الكلاسيكية الجديدة باعتبارها مشروعا جادا، إلا أن الكلاسيكية الجديدة يمكن أن تظهر من جديد عندما تضعف سلطة هذه الطبقة الكومبرادورية. وفى المجالات التى لاغنى فيها عن العلم المحلى، كان هذا العلم يُطَوَّر حتى يفى بالاحتياجات اللازمة لبناء الأمة. قال هبسبون Hobsbawn عن شرق وشمال أوربا فى مطلع القرن التاسع عشر أنه حتى الآن فإن "فى الأمم الخاملة: المؤرخ، ومؤلف المعاجم، وجامع الأغانى الشعبية هؤلاء جميعا عادة هم الذين يضعون أساس الوعى الوطنى". وتنسحب هذه الفكرة على مصر أيضا(٤٤).

هوامش الفصل التاسع

(١) كارل چوستاف يونج، عالم نفس سويسري، ويعتبر من أبرز علماء النفس في العصر الحديث (١٨٧٥ - ١٩٦١) - المترجم

(٢) هناك مقال سينشر لاحقا عن تاريخ الطب المصرى والتركى فى القرن الثامن عشر.

(٣) حسن العطار «شرح العطار المسمى براحة الأبدان على نزهة الأذهان»، ورقة ٥ ا، ٢١٢ ا. لقد عرض العطار لحادثة كانت سببا فى دراسته الطب بشكل جاد. فقد كان العطار مسافرا إلى أزمير ومعه تابعه وهو خادم صغير، وأصيب بالجدرى أثناء الرحلة، وبدأ فى إفراز العرق بكثافة فبدأ العطار يستخدم الحنة، وهو أسلوب فى العلاج معروف فى تلك الأيام. والقصد من استخدام الحنة سد مسام الجلد، إلا أن الفتى ساءت حالته يوما بعد آخر حتى توفى. (ورقة ٢٥٠أ). وللتعرف على الحنة كعلاج انظر:

G.S.Colin, "Hinná" Encyclopedia of Islam, iii,p. 461. 2d ed.

لقد إستخدم العطار هذه القصة كى يبتعد بنفسه عن الطب الشعبى مبررا موقفه بهذه التجربة.

(٤) مُؤلف ابن سينا الأساسى فى الطب (٣٧٠ - ٤٢٩هـ أى ٩٨٠ - ١٠٣٧م). وهذا الكتاب هيمن فى ميدان الطب طوال العصور الوسطى، وحل محل كتب الرازى إلى حد ما. طبع فى نصه الأصلى فى روما ١٥٩٣م. [تراث الاسلام حـ٢ طبعة ثانية ١٩٨٨]. ترجمة د. حسين مؤنس، إحسان صدقى - عالم المعرفة (الكويت) ص٢٥٨] المترجم.

(٥) داود الأنطاكى «نزهة الاذهان فى إصلاح الأبدان» الورقتان ٧ - ٨. وهو بحث فى العناصر السحرية التى ضمنها داود أفضل كتبه وأوسعها شهرة، وهو المعروف باسم «التذكرة»، كما ضمنها بعض المصادر التى ترجع إلى إدريس (Hermes Trismegisthus) وقد ضمنة مارتن Martin Plessner فيما كتبه عن داود الأنطاكى والقرن العاشر الذى عاش فيه. وقد أورده فى دائرة المعارق الطبية حول داوود الأنطاكى والقرن العاشر والتاريخ الطبيعى والعلوم السحرية.

Martin Plessner,"Dàud al- Antàki's Tenth Century Encyclopedia on Medicine, Natural History, and Occult Sciences,"Congrès d Histoire des Sciences 10(1962);635-637.

(٥) وبخصوص داود الأنطاكى وتراثه فى الطب والحديث انظر، حسن عبد السلام«ذاكرة العطار أوتذكرة داود فى روايته فى علم الحديث، ومكان نشره غير محدد.

(٦) لليس هناك شك فى تأثير تذكره داود فيما بعد، لكن «نزهة الأذهان» كان مغمورا.

وهناك شرح للتذكرة قبل شرح العطار، وقد كتبه السيد محمد رضا بن السيد الفيصل الله ١٧٥٧م/١١٧٠هـ.

(٧) Humours= الاخلاط الأربعة، التى تكون منها الكون حسب فلسفات قديمة(الماء-النار-التراب-الهواء)-المترجم

(٨)العطار، «شرح العطار المسمى براحة الأبدان على نزهة الأذهان، الورقات ٥-١١. وفيما يتعلق بتهمة العطار للأنطاكى بأنه ليس سوى جامعا للمعلومات فقط، فلا نستطيع أن نحكم فى القضية ببساطة، لقد ذكر الأنطاكى أنه كتب من واقع خبرته وتجاربة الشخصيه(«نزهة الأذهان فى إصلاح الأبدان»

الورقات ٥أ،١٢ب). وقد تكون هذه تجارب كل إنسان، كما اتهم العطار الأنطاكى أنه ضمن الكتاب مادة بعيدة عن الطب(الورقتان ١٢-١٣)فمثلا هناك معلومات عن النباتات والحيوانات، ويعتبرها العطار علوما زراعية. إنها أخطاء فى المنطق.

(٩) هو ابن النفيس القرشى المصرى. كان رئيسا لأطباء البيمارستان الناصرى بمصر استوعب «القانون» لابن سينا وكذلك مؤلفات جالينوس، فمثل بهذا روح العصر واستطاع أن يحرر نفسه من تقليد عصره وجاهر بإنكار مالم تدركه حواسه ويقبله عقله. من كتبه «شرح تشريح القانون»و«شرح القانون» وقد توصل فى هذا الكتاب إلى اكتشاف الدورة الدموية وتثبت كتاباته أنه مارس التشريح.ص١٤٢. كشف كتابه هذا طالب مصرى كان يعد للدكتوراه فى ألمانيا هو الدكتور محى الدين التطاوى [من كتاب «من تراثنا العربى الإسلامى» للدكتور توفيق الطويل(سلسلة عالم المعرفة-الكويت)]المترجم

(١٠) موفق الدين عبد المطلب البغدادى(المتوفى٦٢٩هـ/١٢٣١م). أعجب بجالينوس ورغم هذا وجه له النقد، وهذا جديد على الأوروبيين الذين لم يعرفوا النقد إلا فى عصر النهضة. له كتاب يسمى«الإفادةوالإعتبار فى الامور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر»وقد استند البغدادى إلى ملاحظاته الحسية فى رفض مايقول جالينوس الذى كان مثاراً لإعجاب الطبيب العربى.ص١٩-٢٠من «فى تراثنا العربى الإسلامى» للدكتور توفيق الطويل- المترجم

(١١) M. Meyerhof and Schacht, "Alà al din al- Quarashi" Encyclopedia of Islam, 2d., 111, 897 - 898.

العطار،«شرح العطار المسمى براحة الأبدان على نزهة الأذهان» ورقة ١٠٢ب. علاء الدين القرشى ليس هو عبد المطلب البغدادى الشهير(موفق الدين الموصلى والمعروف بإسم ابن اللباد (ولد ١١٦٢م/٥٥٧هـ)وهو كذلك ناقد لابن سينا.

(١٢) Seyyid Hossein Nasr, Science and Givilization in Islam, PP.213-214.

وبول غاليونجى«ابن النفيس ص١٠٢-١٠٤». وأخطأ هنا سيد حسين نصر فى اختيار العمل الصحيح لابن النفيس والخاص بهذا الموضوع

(١٣) العطار، شرح العطار المسمى براحة الأبدان على نزهة الأذهان «ورقة ٩٨ب لماذا يتفق العطار فى الواقع مع القرشى فى هذه الصفحة الحاسمة والوثيقة الصلة بالموضوع، والذى نوه به العطار فى (ورقة رقم٣٥أ)، ورغم ذلك يزعم العطار أنه يختلف مع ابن النفيس ؟هل تم تشويه ماكتبه العطار عن طريق ناسخ المخطوط أم أن الظروف فى دمشق حيث يسود التراث الطبى لابن سينا لايسمح بالهجوم على ابن سينا؟

ملحوظة: تعذر تسجيل هذا النص الذى كتبه العطار فى «شرح العطار المسمى براحة الابدان على نزهة الاذهان» حيث أن هذا النص يوجد فقط بالمكتبة الأزهرية وهى مغلقة - المترجم

(١٤) Seyyid Hossein Nasr, Islamic Studies,

كتب المؤلف فصلا عن هرمزHermes (رسول الالهة عند الاغريق - المترجم). كما كتب حول الكيما، عند الرازى وعن معارضة الرازى للنبوءة والتأويل.

(١٥) العطار.«حاشية العطار على جامع الجوامع حـ٢ص٥١٢»

ملحوظة:رجعت فى هذا النص إلى نسخة دار الكتب حـ٢ص٤٦٩ - ٤٧٠- المترجم

(١٦) العطار«شرح العطار المسمى براحة الأبدان على نزهة الأذهان» الورقتان ٧٢-٧٣.كما أكد العطار على أهمية التشريح التجريبى حتى يتمكن الطبيب من التشخيص الصحيح لأمراض المسالك البولية والتناسلية.(ورقة ١٠٤أ)

(١٧) المصدر السابق، ورقة رقم ٢٤٨أ. وهاجم العطار«شرح الكزرونى على القانون»ومن الطبيعى أن يهاجم أيضا تراث الطب الأوربى فى منتصف القرن الثامن عشر ، فقد انحاز إلى النتائج العلمية لتراث الوضعية الجديدة.

(١٨) العطار،«شرح العطار المسمى براحة الأبدان على نزهة الأذهان » ورقة ٧٨أ. ومن هذا المنطق استطاع العطار أن يقدم عددا من الشخصيات البارزة فى الطب منها قسطا بن لوقا فى موضوع الأرق (ورقة ١١٧ب). ورغم تميز العطار هذا فلم يكن قريبا من قلوب أهل دمشق عام ١٨١٤م.[قسطا بن لوقا:"تراث الاسلام حـ٢ طبعة ثانية ١٩٨٨م سلسلة عالم المعرفة- ترجمة حسين مؤنس - ورد فيه الآتى:

توفى عام ٣٠٠هـ/٩١٢م وهو قسطا بن لوقا البعلبكى، يونانى الاصل. ولد فى بعبلك عام ٢٠٥هـ/ ٨٢٠م، ودرس فى بلاد الروم ، وعاد إلى بغداد ومعه تصانيف كثيرة نقلها إلى العربية وقد اشتهر بتمكنه فى الرياضيات والفلك والطب ، والمنطق ، والترجمة. المترجم]

(١٩) المصدر السابق، ورقة رقم ١٠٩، وهو حول الحياة فى العراء وهكذا ؛ ورقة C١٣٤ حول الشتاء فى دمشق وهو عكس شتاء القاهرة ؛ الورقات ١٥٣ب إلى ١٥٤ عن الملابس والأغنية وورقة ١٥٥أ عن الحمامات العامة وهى توحى باعتياد العطار على هذه المؤسسات . من المحتمل أن مثل هذه المعرفة كانت شائعة . انظر داود الأنطاكى «التحف البكرية فى أحكام الاستحمام الكلية والجزئية »

(٢٠) العطار«شرح العطار المسمى براحة الأبدان على نزهة الأذهان«الورقات ١٣٤،١٠٩ ب عن الأقاليم المناخية ، ورقة ٢٢٥أ عن الدلتا وعادات سكانها.

(٢١)الأنطاكى هو داود بن عمر الأنطاكى الضرير ويعرف بالشيخ الصورى الأنطاكى ولد بأنطاكية ونشأ ضريرا ودرس اليونانية واشتغل بدراسة الطب، وقام بسياحات عديدة لجمع شوارد العلم ، زار فيها دمشق والقاهرةومكة. أشهر مؤلفاته«تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجاب فى علم الطب وتعرف فى تشحيذ الأذهان وتعديل الأمزجة » وللتذكرة ذيل كتبه أحد تلاميذه .. وتوفى بمكة عام ١٠٠٥هـ[القاموس الاسلامى] المترجم

(٢٢) سنعرض فى مقال قادم للعلم فى مصر

(٢٣) Lane, Manners and Gustoms of the Modern Egyptians PP,.226 and 223.

(٢٤) العطار«حاشية العطار على شرح البليدى المقولات» واتبع فيه العطار المنهج الماتريدى.

ملحوظة للمترجم:

ترجم المؤلف هذا النص بشئ من التصرف حسبما تقتضية الترجمة من وإلى لغتين مختلفتين جذريا. ورأيت تحقيقا للفائدة العلمية تسجيل النص كما ورد فى الأصل وبدقة. كما حرصت على تسجيل المعانى التى أرادها المؤلف فقط . المترجم.

[حاشية العطار الكبرى على مقولات السيد البليدى وحاشيتاه الكبرى والصغرى على شرح مقولات

السجاعى» ص ٧-١٢ من [phad العطار الكبرى على مقولات السجاعى- المطبعة الخيرية ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م. وكتب العطار هذه الحاشية عام ١٨١٨م/ ١٢٣٤هـ المترجم]

(٢٥) المصدر السابق ص١٦، ٢٩٦- ٢٩٧، ٣٠١ ونلحظ هنا أن النظرية الماتريدية مختلطة بنظرية المصلحة أو المنفعة .

(٢٦) العطار، حاشية العطار على شرح جامع الجوامع حـ٢ ص٥٠٦ وقد استشهد بهذا النص فى عدد من الكتب. أنظر عبد المتعال الصعيدى فى كتابه تاريخ الإصلاح فى الأزهر ص ٢٠- ٢١» الحسينى «شرح الأم المسمى بمرشد الأنام لبر أم الأمام بنسخة بدار الكتب رقم ، ٣٦٧ تحت رمز أصول الفقة.

(٢٧) العطار، شرح العطار المسمى براحة الأبدان على نزهة الأذهان «ورقة ٦٧أ. إن مصادر العطار فى الطب إلى جانب الرازى تشمل القف ،«عمدة فى صناعة الجراحة»، وكتاب الزهراوى (ورقة ٢١٩ب) «الجاهزكتاب الحيوان،«شرح قانونجا »لابن رشدة مخطوط ٥١أ) [القف الذى أشار إليه المؤلف هو أبو الفرج بن موفق الدين يعقوب بن اسحق المشهور بابن القف المتبب - المترجم]

(٢٨) أديب وفقيه إمامى، وهو محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثى العاملى الملقب ببهاء الدين العاملى ، ولد فى بعلبك بإقليم البقاع عام ٩٥٣هـ/١٥٤٧م، وصحب أباه إلى فارس. وبعد أسفار ورحلات زار فيها حلب ودمشق والقدس والقاهرة ، عاد إلى إيران واستقر بها فى أصفهان إبان حكم الشاه عباس الأول ودخل فى حاشيته، وانصرف إلى التأليف ، فصنف فى الفقة والحديث والأدب واللغة والرياضيات . من أشهر مؤلفاته «الكشكول» وهو موسوعة مشهورة جامعة فى مختلف الآداب والعلوم والفن ،«المخلاة»فى الأدب والأمثال والحكم،«أسرار البلاغة فى الأدب، «الحبل المتين» فى حديث لأحكام الشيعية ،«الزبدة» فى الفقه ، وخلاصة الحساب وتشريح الأفلاك»،وله نظم صوفى بالفارسية.

(٢٩) العطار، «حاشية العطار على شرح البليدى ص٣٠١»

(٣٠) سامى بك،«فى شكر العناية وبيان الحكمة». الوقائع المصرية عدد ٣٣ (٣ يونيو ١٨٢٨م/ آخر ذو الحجة ١٢٤٤ هـ). لقد شرح وجهه نظره فى الحكمة وفى الشيخ عبد القادر الجيلانى. انظر ايضا العطار الطنطاوى وقد كتب عملا على حاشية العطار على السجاعى «كرتشكوفسكى Kratchkowsky حياة محمد طنطاوى « صـ ٧١» ولم يعثر على هذه الحاشية. وهناك مخطوط لم يحقق بعد وهو فى مكتبة الأزهر، والمخطوط يتلاءم مع الوصف وإن كان به بعض النقص: «تقرير على حاشية العطار على مقالات السجاعى».

(٣١) كان علم الهيئة باعتباره علم الفلك نادرا مايدرس فى مصر فى القرن الثامن عشر، وربما كان الاستثناء الوحيد يتمثل فى العمل الذى كتبه محمد الصبان (لم يعثر عليه)، وهو المعروف باسم «كتاب فى علم الهيئة»، ابراهيم خورى، مختارات دار الكتب الظاهرية: علم الهيئة «قوائم بأعمال حسن الجبرتى فى الفلك(١).

(٣٢) إن التكوين الفكرى للعطار، عندما كان مرتبطا بالطريقة الوفائية، لازال يظهر عندما يكتب تفسيرا لمقال للعاملى («رسالات» تشريح الأفلاك فى علم الحياة ملحق ٣ رقم ٢٢). وبينما لم نعثر على شرح العطار، فإن المتن يعتبر بوضوح خبرا أساسيا من كتابات أخوان الصفا. إن المتن الذى أشرنا إليه آنفا كتب له ستة شروح على الأقل قبل شرح العطار، ويشكل أساس شروح الفرس والهنود.

(Brockelmann, Geschichte DER Arabischen Litteratur, S2,P 595).

(٣٣) العطار «حاشية العطار على شرح قاضى زادة الرومى على أشكال التأسيس فى علم الهندسة إن المتن الأساسى كتبه شمس الدين محمد بن أشرف السمرقندى وقد قام حامد دلجان بترجمة غير دقيقة لهذا العمل تحت اسم:

Demonstration du ve postulat d' Euclide par Shams al - din - Samarqandi: Traduc tion de l' ouvrage aschkal - ut tasis de Samarqandi: Revue de l'Histore des Sciences et de Leurs Applications 13 (1960): 191- 196,.

وتسمى الحاشية «تأسيس الأشكال».

(٣٤) يقصد المؤلف الرافضة، وهم فريق من الشيعة – المترجم.

(٣٥) العطار ، حاشية على شرح تأسيس» الورقات ٤١ – ٥٠:

Nasr, Science and Civilization pp.80-82

لقد كان مصدر معلومات العطار عن قاضى زادة، كما قال هو نفسه عملا (مفقودا) يسمى«تاريخ بشائر الإيمان فى دولة آلعثمان» . (الورقتان٤١-٤٢). لقد انجذب العطار نحو العلماء الذين انغمسوا فى المراصد الفلكية، ربما لأن المرصد ابتكار إسلامى، وقد تقبله الغرب كاختراع حديث. ومهما كان سبب اهتمام العطار بالمرصد الفلكى ، فقد اهتم أيضا الطهطاوى به. وقضى بعض الوقت فى مرصد باريس. (تخليص الإبريز فى تلخيص باريزص٢١٣).

(٣٦) من بين الأفذاذ الأوائل بحق والذين ذكرهم العطار كاستمرار لإقليدس. كان ابن الهيثم (العطار. حاشية على شرح تأسيس ورقة ٦٩ب) وثابت بن قرة(ورقة ٧١ب)، وحنين بن اسحق (ورقة ٨٧أ). ثم ذكر العطار بعد ذلك أعلاما من الهنود ، وإن كان تعيين هويتهم يمثل مشكلة وهم :ظهير الدين الهندى (٨٦أ)، خليل الدين الهندى٨٧ب). والمصدر العربى الوحيد الذى قدره العطار واحترمه كان «تاج الدين الصعيدى». لقد استشهد العطار «بحاشية البرجندى على ملخص الجغمينى حول موضوع العلاقة بين النقطة والخط ورقة ٣٦ب).

(٣٧) العطار، «حاشيةعلى شرح تأسيس»ورقة٥٤أ،«تحرير المناظير (المفقودة). لقد كان العطار مدركا إلى حد ما أنه عندما كان متأثرا بالعاملى، اتخذ خطوة خاطئة أو مزيفة ، ولكنه فى هذا العمل (عام ١٨١٧م)الم يصدر منه نقد. لقد لاحظ مثلا أن نظريات الهندسة كان يستخدمها الإشراقيون كأساس لنظامهم . وأراد العطار أن يبتعد بنفسه عنهم(ورقة ٥٦ب)، كما عارض العطار نظرية الطبيعيين (ورقة ٥٦ب)، وفى مكان آخر انتقد العطار آراءهم فى الهندسة وفى علوم أخرى (٥١ب).

(٣٨)العطار،«حاشية على شرح تأسيس» ورقة رقم ٤٠. الكون عند إخوان الصفا هو الكون التقليدى فهو كون محدود ، وخلفه لايوجد فراغ أومادة بالأضافة إلى ذلك فهم يساوون سموات النجوم المبثتة بالكرسى (القران/م/ ٢٥٥)والسماء التاسعة ذات العرش(القران ٩/ ١٢٩)حتى يتطابق علمهم مع علم الكون القرآنى.

Nasr, Introduction to Islamic Cosmological Doctrines p.76

(٣٩) العطار، «حاشية على شرح تأسيس»، الورقتان ٥٠-٥١ استشهد العطار هنا بالكشكول فى حل مشكلة فى قياس الزوايا ».

(٤٠) العطار،«حاشية على شرح تأسيس »،الورقتان٥٠-٥١. ، نص

Nasr, Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, pp. 46- 47 , 48 , 49.ر

(٤١) David pingree,"ilm al-Hayà, Encyclopedia of Ialam ,2 d ed,111,1135- 1138.

لقد درس دافيدا مدرسة المراغة وخرائط النجوم، لكنه لم يراهم على نحو ما فعل العاملى من زاوية العلاقة التى تربطها بالتراث الصوفى الفارسى.

(٤٢) Hobsbawn, Age of Revolution p.282,See also p.293.

(٤٣) George Gurvitch, The Social Frameworks of Knowledge,pp.174-198.

حول الأنساق المعرفية الأوربية فى مختلف العصور التاريخية.

Hobsbwn, Age of Revolution, p.285.

الفصل العاشر
خاتمـة

لقد اعتمدت الرأسمالية الحديثة ومنذ بدايتها على التقسيم الدولى للعمل. إن تحويل السكان من الإنتاج الزراعى إلى الإنتاج الصناعى فى وقت كانت فيه الأسواق المحلية محدودة وغير متطورة تطلب قيام نظام عالمى مبنى على أساس استهلاك هذه المنتجات وتوفير الطعام للعاملين فى هذه الصناعات الجديدة. ويكتنف الغموض دور الأطراف في الادراك التاريخى، فقد كان نضال تجارها وصناعها للاستفادة القصوى من الفرص المتاحة لهم متضمنا فى عملية التطور الصناعى. وهذه الدراسة تغطى فترة من هذا الصراع، كما أنها تدرس بشىء من التفصيل أحَدَ بلاد الأطراف. لقد حاولت مصر فيما بين عامى ١٧٦٠، ١٨٤٠م أن تحتفظ بسيطرتها على تجارتها وألا يقتصر دورها على الانتاج والاستهلاك، ولذلك فلم يكن أمرا مفاجئا أن تنمو فى محيط التجار والبيرقراطية الحاكمة فى هذه الفترة عملية تحديث محلية فى الفكر الإسلامى، حتى تُثبت الواقع الاقتصادى السائد فى مصر. إن اكتشاف هذا التطور فى الثقافة الإسلامية وفى هذا السياق الاقتصادى الذى رسمنا حدوده فيما سبق يفرض إعادة بناء المعرفة. ويجب أن نتخلى عن الافتراض الشائع بأنه لا يوجد فكر حديث غير غربى إلا ويستمد جذوره من الغرب. إن دراسة الصراع الاجتماعى والتطور الثقافى فى بلاد الأطراف كل بلد على حدة، مثل مصر، تؤثر بشكل واضح على سمة التطور العام فى العالم الحديث. وقد بذلت جهدا فى الفصل الأول من أجل وضع صورة جديدة لما كانت عليه مصر فى القرن الثامن عشر. إن القدر المتاح من المعلومات فى الماضى انتهى بالكُتاب إلى استنتاج مفاده أن هذه الفترة تتسم بالبربرية والفوضى.

وبدلا من هذه الصورة التقليدية عن مصر المملوكية باعتبار المماليك برابرة وفى صراع مسلح مستمر فيما بينهم، فقد اكتشفت أن قسما كبيرا من أكثر أراضى الدلتا المصرية خصوبة تحول إلى الإنتاج من أجل التصدير إلى أوربا. وصاحب هذا التحول تغلغل المرابين والعلاقات المالية فى الدلتا. كما شملت القاهرة تغيرات تحمل نفس القدر من الأهمية. إن

النمو التدريجي فى المنتجات الحديثة، والذى كان ميسورا استيراده من أوربا للصفوة فى مصر أدى إلى تحول عام فى رعايتهم. ومع نهاية القرن الثامن عشر تعطلت قطاعات كبيرة من الحرفيين، ومن ثم تحولت إلى العمل اليومى المأجور. وكانت هذه الظاهرة أحد أهم التحولات، حيث أنها وضعت حدا لبنية طوائف الحرفيين، تلك الظاهرة التى كانت تميز مجتمع العصور الوسطى.

وفى النهاية فإن هذا الفصل تمحور حول اندماج الطبقات الوسطى التجارية مع الصفوة السياسية من المماليك. وكان ذلك خلال طوال الفترة الأخيرة من القرن الثامن عشر. وأصبح المماليك الشركاء المستترين فى التجارة وفى تسويق المنتجات الزراعية فى أوربا، حيث أصبحت هذه التجارة هى المصدر الجديد للثروة. ولتحقيق ذلك، حدث انقطاع فى البنية السياسية التقليدية لنخبة البيت المملوكى، فتم التخلى عن العديد من المماليك الذين أعتقهم سادتهم كنوع من تخفيف النفقة.

وأصبح «البكوات المماليك» يعتمدون على المرتزقة المدربين على استخدام الأسلحة النارية بعد أن كانوا يعتمدون سابقا على المماليك المقاتلين. وتسلح هؤلاء المرتزقة بالعسكرية الأوربية وبالتكنولوجيا البحرية. إن عام ١٧٦٠م ألف وسبعمائة وستون يصلح أن يمثل نقطة هامة ننطلق منها لنشهد هذه العملية فى مصر، ذلك أن على بك، وهو الحاكم صاحب النزعة الإصلاحية تخلى عن الخبرة الإسلامية المحلية فى الطب والعلم والتجارة وتحول إلى خبرة أقليات البحر المتوسط. وتبدأ دراسة المنافسة والصراع عند هذه المرحلة عندما شعر المثقفون المصريون وصفوة التجار بقوتهم ونفوذهم فى هذا المجتمع المتدهور. وينتهى هذا الفصل ببعض التعليقات على انهيار الطوائف، وهو تطور قاد إلى مزيد من العنف فى المدن والذى ورد الكثير من التعليقات حوله فى كتب الرحلات الشهيرة فى تلك الفترة. وفى الفصول اللاحقة التى تعالج تجديد الطرق الصوفية أصبح من الممكن للوهلة الأولى أن نلحظ أنه عندما واجه التجار المنافسة فإنهم حاولوا اعتصار ثمرة كد الحرفيين، فقام هؤلاء بالعديد من حركات التمرد المتنامية كرد فعل لسياسة التجار. وأتاح ذلك للأزهر وللمساجد الرسمية الرئيسية أن تدفع بالشخصيات القيادية فيها كى تقوم بتعزيز الصحوة الدينية بين الجماهير، كطريقة للمحافظة على استقرار الأوضاع. ولم يكن ذلك الدور واضحا بشكل صريح (ونحن لا نتوقع ذلك)، ولكن يمكن أن ندرك هذه الحقيقة بشكل عام من خلال تعليقات الجبرتى على الطبقات الدنيا، ومن كتابات كل الشيوخ «من أهل السنة» حول التعبير الدينى عند الطبقات الدنيا، فكل كتابات العلماء تشير إلى أنهم كانوا يحاولون المحافظة على استقرار الأوضاع. وقد أهمل نموذج التصوف الذى كان قائما فى القرن الثامن عشر عندما أهملت مراكز الإنتاج نفسها فى مطلع القرن التاسع عشر.

ويبدأ الفصل الثانى ببحث حول الحياة الثقافية فى القرن الثامن عشر، جاء مكملا لمناقشة الاقتصاد السياسى فى الفصل الأول وبمقابلة الكتابات الشرعية الموجودة فى القرن الثامن عشر فى الفترة من ١٧٦٠ إلى ١٧٩٠م بتلك التى وجدت فى الفترة من ١٧٩٠ إلى ١٨٤٠م، اكتشفت أن ثمة نموذجا واحدا للجدل وأصلا واحدا للفقه ساد فى كل فترة من الفترتين. وفى الفترة الأولى التى ساد فيها رأس المال التجارى كانت يسود فيها نموذج المنطق الاستقرائى والذى تأصل «بالحديث». أما الفترة التى سادت فيها تجارة الدولة فقد بعث نموذج المنطق الاستنباطى من جديد. وحقيقة أن هذه التغيرات قد حدثت فى البنية المنطقية للفكر بشكل خالص، وليس فى الأفكار التى قدمتها، تعنى أن هناك دليل استمرارية فى التطور من الفترة الأولى إلى الفترة الثانية له مغزاه فى مجال النظرية الاجتماعية والأفكار الحديثة (مثل النفعية والواقعية)، بينما لم تعمر طويلا الكثير من الموضوعات التى عبرت عن هذه الأفكار (مثل غزوة بدر). وكانت المنفعة هى أساس الجدل فى دراسات «الحديث» والتى استمرت مع اتباع الاستقراء وفقا لمعايير التقييم. وكانت المنفعة والواقعية هى التعبيرات التى اعتبرتها سائدة فى فترة الرأسمالية الكلاسيكية، سارت قدما الى الامام، وارتبطت فى الفترة التالية بمنطق أرسطو الأشمل. وهكذا، تتعرض نظرية الانعكاس للهجوم مرة أخرى. إن التغيير فى تنظيم العمل لا يؤدى بشكل آلى إلى تغير فى الأيديولوچية أو الثقافة، إنما يؤدى فقط إلى إعادة بناء شكل الجدل. إن ضآلة البيانات المتصلة بالتجارة الى أدنى حد، وربما المبالغة - إلى حد ما - فى الاستعارات البلاغية التى تقارن فيها المساجد بأماكن التجارة ضخمة إلى حد ما، لا تقودنا إلى تفسير مُرضى لعدد أكبر من الموضوعات. إن أفضل الطرق لمعالجة موضوع البعث الصوفى فى القرن الثامن عشر هو الذى ينظر إلى شمولية الثقافة فى حياة التكوين الاجتماعى الاقتصادى، على أنها بنية مركبة، وبذلك يمكن النظر إلى انتاج الثقافة لأول وهلة كجزء من اندماج وإعادة إنتاج التكوين الاجتماعى الاقتصادى (اللحظة التاريخية) كما ينظر اليه - عرضا - على أنه جزء من استمرارية ثقافة الصفوة التى لها منطقها الداخلى الخاص. إن اكتشاف أن شكلا واحدا من التفكير الشرعى يميز تكوينا اجتماعيا معينا يؤدى بنا إلى اكتشاف آخر هو أن نفس هيكل التعليم فى العصور الوسطى كان موضع الاستفادة بطرق مختلفة. إن هذا مثبت ومؤيد بالمادة العلمية التى وردت بالفصل الثالث وما بعده.

لقد وُجدت الثقافة العلمانية ونمت لدعم دراسات «الحديث» فى القرن الثامن عشر، كما وجدت أيضا لتدعم أو على الأقل تُوازن دراسات علم «الكلام» فى الفترة من ١٧٩٠م حتى ١٨٤٠م. إن دراسة اللغة والأدب والتاريخ ساندت نقاط الخلاف بشكل مباشر بحيث أثر ذلك على «الحديث»، كما كان له تأثيره غير المباشر على الطريق الذى يسر الاقتراب

من اللغة الكلاسيكية وعلى فهمها. وبذلك أسهمت هذه الدراسات فى صراع «المحدثين» المستمر والذين ارتبطوا بالطرق الصوفية الشعبية وبأعداء النظام، فلم يكن غريبا أن نجد نفس النموذج من المنطق يُبطن الأعمال الدينية والثقافة العلمانية. ولكن الملفت للنظر أنه حيث الغرب الصناعى الحديث والذى كتب عنه ڤيبر ولو كاس، (Weber, Luckacs) ظهرت الثقافة كنوع مستقل مع قيام الطبقة الوسطى. ولكن هذه الظاهرة كانت أقل شيوعا فى بلاد البحر المتوسط. ويبدو أنه من المحتمل خلال المراحل الأولى من التحول الرأسمالى، كما مر بنا فى هذا الكتاب، وفى الطور الأخير من التكوين الرأسمالى فى البلاد التى بها بعض المعوقات، أو فى بلاد الأطراف، فإن النوع المسيطر من الثقافة يمكن أن يستمر باعتباره أعمالا دينية وثقافية حيث السيادة لتأثير المقدسات الدينية ممتزجة بإرادة الإنسان. وعادة يلتفت العالِمْ الغربى (رجل أو امرأة) إلى الأعمال المستقلة من الثقافة العلمانية متأثرا بنموذجه الخاص عن التطور. ولذلك فهو يتطلع إلى كتب التاريخ والروايات الأدبية مثلا ويتجنب كتب اللاهوت التى تحمل العناوين التقليدية الصارخة. إن قصر النظر هذا أفقَر دراسة الثقافة المسيحية فى مصر واليونان وسوريا. ولو أن الإطار العام والأوسع لهذه لدراسة صحيحا، فإن المخطوطات اليونانية عن مصر، والكتابات الأخرى عن الكنائس المسيحية فى سوريا فى القرن الثامن عشر، والتى كتبها المسيحيون السوريون، يجب أن تحتوى فى مجال اللاهوت على الدليل على لحظات التحول الخطيرة التى كانت تجتازها الجماعات الخاصة. وإذا جعل الباحث من هذه الكتابات شغله الشاغل فنحن نتوقع اكتشاف عناصر من الثقافة العلمانية التى تظهر فجأة وسط ما تعالجه هذه الكتابات. وفى الحقيقة، فليس من الغريب أو المفاجىء أن نكتشف أن هناك صحوة صوفية عامة صاحبت الصراعات التجارية فى أواخر القرن الثامن عشر حول البحر المتوسط. وعلى الأقل يبدو أن ذلك هو الحال وسط اليهود والمسلمين فى الجزائر.

إن السمات الرئيسية للصحوة الثقافية التى بحثناها فى الفصل الثالث هى أنها اتخذت شكل صحوة كلاسيكية جديدة للثقافة الإسلامية، كما أنها كانت تؤكد بشكل متزايد على حلول للمشاكل تنطلق من مبدأ «المنفعة»، وهذا الموقف أتاح الفرصة للفكر النقدى أن يسود على الشرائع السلطوية فى أوائل العصر العثمانى. وإذا تناولنا القضية بشكل عام فإن هذا الطرح يؤيد دعوى مكسيم رودنسون Maxime Rodinson فى أن العقيدة الإسلامية لها جذورها فى الثقافة الرأسمالية. ويؤدى هذا الفكر دوره باعتباره وجهة نظر نقدية لدراسة القانون الإسلامى «الحديث، والذى يدرك أن هناك انقساما بين الجانب الإسلامى الذى يتعلق بالوضع الشخصى، والجانب العام وله منشأ غربى. إن هذا الانقسام ليس نتيجة لبعض النقص المتأصل ولكنه ثمرة الأنساق الاستعمارية. فمثلا يمكن أن نلحظ هذه الأنساق التى استخدم فيها الإسلام فى قهر النساء. إن تطور الكلاسيكية الجديدة فى

أواخر القرن الثامن عشر مهد الطريق بشكل متزايد نحو التجريب. كما أدت مقامات الحريرى دورها أساسا نحو احتياجات اللغة، وفقه اللغة، خلال الصحوة لأن الحريرى كان على معرفة بثقافة ماقبل الاسلام، فقد أخذت «المقامة» فى الظهور فى أواخر القرن الثامن عشر بحيث أصبحت النموذج النثرى لهذا العصر. كما صدر فى القرن الثامن عشر عدد من «المقامات»، ولكن وصلنا منها قليل. ودرسنا «مقامة» العطار فى الفصل الرابع، كما قدمتها فى ملحق يشتمل على سمات الرواية الكلاسيكية والحبكة القصصية الجديرة بالتسجيل، وكذلك بناء الشخصيات. وفى الجزء الصغير فى المقامة والذى يتعلق بالسيرة الذاتية للعطار، نكتشف أن هناك واقعية جديرة بالملاحظة.

ويعرض الفصل الثالث الصحوة الكلاسيكية الجديدة فى ميدان فقه اللغة والتاريخ. واكتشفت أن الفروع الثانوية الستة التى ورد ذكرها فى الشروح الكلاسيكية الخاصة بثقافة فقه اللغة، لم تكن فى أى فترة من الفترات على درجة واحدة ومتساوية من حيث أهميتها داخل بنية علم فقه اللغة. وبعث من جديد علم المعاجم فى القرن الثامن عشر، كما هيمنت على كل الفروع الأخرى. وساد الاهتمام بالأسلوب فى أواخر القرن السابع عشر وفى منتصف القرن التاسع عشر، بينما وصل الاهتمام بالأسلوب إلى حده الأدنى فى القرن الثامن عشر. وكان من الطبيعى أن يرتبط علم المعاجم بدراسات «الحديث». وهناك عمل عظيم برهن على التطور التاريخى الضخم الذى شمل معانى الكلمات، وقد شهد بذلك العديد من العلماء. إن قاموس «تاج العروس» للزبيدى، وهو الصوفى المُحدث استمر يؤدى دوره فى اللغة العربية مثل قاموس اكسفورد فى اللغة الإنجليزية. ولم يكن غريبا أن هذا القاموس لم تكن له شعبية فى عصر محمد على. ففى هذا العصر عاد الاهتمام بالمنطق، مما دفع إلى التأكيد على بنية المعانى المنطقية المحتملة فى علم المعاجم (النحت والاشتقاق).

وعند دراسة الكتابات التاريخية فى القرن الثامن عشر نجد أنها احتفظت بأدلة عديدة وضخمة توضح طبيعة الثقافة فى هذا العصر: فنجد صورة واضحة من التداخل بين ما هو دينى وما هو علمانى وكذلك نلحظ تصورهم لدور الثقافة فى هذا العصر، كنتاج لطبقة فى حالة صراع. والاكتشاف الرئيسى فيما يتعلق بالكتابات التاريخية فى أواخر القرن الثامن عشر هو التركيز على غزوة بدر التى حظيت بالدراسة بشكل مركز ومتفرد ولم يسبق لها مثيل فى عصر سابق فى عصور التاريخ الإسلامى. وكان الطريق الذى سلكه كتاب هذا العصر فريدا وفذاً عندما زعموا بأن عدد أنصار الرسول كان مبالغا فيه، ومن ثم فإن هذا الموقف يدل على أن الرسول انتزع نصرا عظيما ضد قوة أكبر لا يمكن تخيلها. إن هذه الكتابات تعتبر رسميا من كتابات «الحديث»، ومن أبحاث ذلك العصر. وهى انعكاس لنمط فى الصراع بين التجار المسلمين فى مواجهة حلف جماعات الأقليات والأوربيين. إن

الأعمال التى كتبت حول معركة بدر شبيهة بكتابات التجار البروتستانت عندما كانوا يواجهون الاستبداد الفرنسى، وقد كتب عنهم لوسين جولدمان Lucien Goldmann فى كتابه "The Hidden God" وهو عبارة عن دراسة للخيالات التراچيدية فى أفكار بسكال Pascal وفى تراچيديات راسين Racine.

وينتهى الفصل الثالث بمحاولة لشرح العمل المشهور فى ذلك العصر وهو «عجائب الآثار للجبرتى». لقد أسهم الجبرتى بدون وعى منه فى إضفاء الغموض على دلالة كتابه وأهميته لأنه كان دائم الشكوى من نقص المصادر التاريخية. وعندما قرأ الطلبة المحدثون كتاب الجبرتى وما ينطوى عليه من المعرفة الواسعة فإنهم اعتبروا هذا العمل العظيم ثمرة الصدفة فى عصر مظلم، وأن الجبرتى الذى كتبه قد أثمر تفكيره ونضجَ بمجىء الغرب. وبفحص هذا الكتاب (أو بفحص ما عرضه الكاتب من آراء وما كان يقصده منها) فإننا لا نجد مايؤيد الرأى القائل بوجود تأثير غربى على هذا المؤلف. وسجل الجبرتى سلسلة الأحداث العفوية حول الاتصال بالفرنسيين، إلا أن منهج وبنية هذا الكتاب تكشف عن الجِدةّ فى دمج نموذجين من الوعى التاريخى المحلى فى عمل واحد. ولذلك فإنه من النادر ن يصدر عمل ممتاز من فراغ. إن النموذج الأول هو تسجيل الحوليات، وهذا النموذج تطابق مع هيمنة نظام كبار ملاك الأرض العثمانيين. أما النموذج الآخر فهو تسجيل التراجم للأتقياء من الطبقات الوسطى التجارية أو ما نسميه «تراجم الشيوخ». وهذا النموذج الأخير هو الأكثر أهمية فى الواقع. وفى هذا الجزء كان الجبرتى يناقش آراءه السياسية. فكان يرى أن «العلماء» هم أصحاب الحق فى الاضطلاع بالأمر مع انهيار البيت المملوكى. إن اندماج الصفوة السياسية بالصفوة الاقتصادية فى أواخر القرن الثامن عشر يؤكد اندماج النموذجين فى كتابة الجبرتى. وفى ظل هذه الظروف فإن الجبرتى بتصرفه هذا لم ينجذب أكثر نحو نموذج الحوليات وهو الأكثر تقليدية، والذى كان فى متناول يديه، وقد تناولت هذه القضية بالدراسة أيضا.

يعالج الفصل الرابع والخامس حياة العطار وهو شخصية هامة باعتباره حلقة الربط بين ثقافة القرن الثامن عشر واستمراريتها فى عصر الإصلاح فى عهد محمد على. ويقدم هذان الفصلان حلا لبعض المشاكل العامة فى دراسة الثقافة والتحول الثقافى الذى ترك أثره على أقاليم الأطراف من السوق العالمى. وفى الدراسات المبكرة حول تطور الثقافة وبشكل أساسى فى انجلترا أو غيرها من بلاد غرب أوربا (باستثناء أيرلندا)، نجد أن هذا الصراع الاجتماعى والذى حقق النصر للرأسمالية وقيام الطبقة الوسطى، استمر كصراع مفتوح تمارسه القوى الاجتماعية التى على مسرح الأحداث. وانعكس هذا الصراع على تناول تاريخ الثقافة، فنستطيع أن نتكلم عن «بذور التناقض»، أو عن «عمل التناقضات»، أو حول «منطق التطور الحتمى لشكل اجتماعى معين إلى شكل آخر»،

سواء فى ميدان الثقافة أو المجتمع. وفيما يتعلق بالتحديث، تطرح الكثير من الكتابات الروسية والأمريكية وجود طريق للتطور يتيح لنا أن نتخير بين مراحله فى تتابعها المفترض. بيد أنه توجد الآن دراسات عديدة تختلف مع هذا الاتجاه (من كل الاتجاهات). وهذا الكتاب يمثل أحد هذه الدراسات. ولاتزال مشكلة دراسة المسار العام للتحول قائمة، وعلى وجه الخصوص حركة التحول من تكوين اجتماعى معين إلى تكوين اجتماعى آخر. إن الفروض التى تم عرضها هنا يطلق عليها التقسيم الإقليمى للعمل فى ميدان الثقافة. لقد وصلت الصفوة فى مصر إلى السلطة مرة أخرى فى مطلع القرن التاسع عشر استجابة لضغط قوى السوق العالمى، وخلال فترة تعتبر مَدْخَلا إلى الإصلاح الثقافى فى استانبول. ويجب عدم النظر إلى رحلة العطار باعتبارها رحلة شخص مُبْعد، ولكن يجب اعتبارها جزءا من آلية التكيف وإعادة التكيف تبعا لحاجات المجتمع، على أن يتم هذا التكيف خلال الرحيل والدراسة فى الخارج. والمغزى الذى أضيفه على رحلة العطارنَتّج عن اكتشاف حقيقة مفادها أن المجتمعات الإسلامية فى العصر المتأخر اتخذت لنفسها أساسا وحيدا تمثل فى صيغة واحدة فى الشريعة والمنطق. ولم تسمح هذه المجتمعات (ولم يكن ذلك فى استطاعتها) حتى بمجرد الإشارة إلى وجود اتجاهات متناقضة وسطها، وهذا الوضع يختلف عما يمكن أن نكتشفه إذا قمنا بدراسة مقارنة بالوضع فى انجلترا. إن افتراض الرحيل إلى الخارج يؤدى دوره باعتباره من آليات إعادة التكيف جدير بالتطوير إلى مدى أبعد مع أخذ استمرارية العلاقة بين التعليم فى الخارج وتحول الصفوة فى اطار رأسمالى، فى الاعتبار حتى وقتنا الحاضر.

إن التوثيق الذى قدمته لهذه الدراسة نوعان: توثيق يرتبط بالسيرة الشخصية، وتوثيق آخر يرتبط بالجانب الاجتماعى. وقدمت شخصية العطار فى هذا البحث باعتبارها أُعيقت عن تحقيق نموذج التطور الفكرى والاجتماعى الذى كان يمكن أن نتوقعه فى العقود السابقة. ويبدو أن هذه الظروف قوت من عزيمته فى دراسة الموضوعات الغير متاحة فى محيطه الخاص. إن رحيله انتهى به إلى مركزين مختلفين تماما فى التعليم، ويبدو أن هذين المركزين تربطهما علاقات طويلة ومعقدة خلال مطلع التاريخ الحديث. فوجد العطار فى استانبول بنية ثقافية كانت على دراية منذ وقت طويل بالاتجاهات الموجودة فى الغرب، والتى تمثلت ذروتها فى دراسة العلوم العقلية. وتشرب العطار هذه الثقافة ثم عاد إلى وطنه كى يصبح رائدا ومصلحا فى عهد الإصلاح الجديد، عهد محمد على.

وعلى الصعيد الاجتماعى، يمكن القول أن القاهرة واستانبول ودمشق كانت تمثل أنماطا مختلفة من العلاقات الطبقية فى القرن الثامن عشر، وأنه قد نشأت أنساق معرفية مختلفة بين الطبقة الحاكمة من هذه العلاقات. كانت استانبول تبدو وكأنها فى الطريق إلى أن تصبح مزرعة كبيرة، فالتناقض بين أصحاب الأراضى البيروقراطيين والفلاحين كان يبدو

كأساس للطابع الأرسطى السائد فى الفكر: العقلانى والنمطى. ولا يبدو أن الصراعات على الفائض بين السلطات الاقليمية والمركزية قد أثرت فى ذلك. وكانت دمشق مدينة صناعية وتجارية ومركزا تقليديا للفكر الصوفى الشامل، وكان اعتماد سكان المدينة جميعا على مصير تجاره المسافات البعيدة وعلى العلاقات مع البدو التى يمكن التنبؤ بها يعوق إمكانية أن تفرض الانقسامات الرأسية نفسها على نحو ما فعلت القاهرة واستبانبول. ومن بين اكتشافات هذه الدراسة أن العلوم الوضعية الحديثة والطب التى كانت تدرس فى استانبول شكلت صدمة للمثقفين الذين اعتادوا على التناول الشامل للمعرفة، فقد يقومون بالدراسة فى استانبول ويتبعونها بدراسة متصلة فى دمشق لفترة أخرى. ولذلك من المحتمل أن مابذله العطار من جهد لتركيب ما توصل إليه الطب الحديث على إطار ابن سينا عام ١٨١٤ كان شائعا، وخاصة فى ضوء مانعرفه من تراجم عدد من طلاب العلم السوريين والأتراك. ولعل الأمر كان كذلك فى ألمانيا وروسيا أيضا. لقد وجه العطار جهده نحو دراسة مشكلة الدورة الدموية، مما دفعه إلى قراءة ابن النفيس (وهو الرائد أو صاحب التأثير غير المباشر على هارفى) فنبهنا إلى اكتشاف ميدان للتاريخ الطبى الإسلامى أن نظرية ابن النفيس لم تختف تماما خلال عصر سيادة طب ابن سينا.

إن عودة العطار إلى مصر(الفصل السادس) تكشفت عن أن التكامل الثقافى لم يعدمكونا ضروريا فى إعادة التنشئة الاجتماعية. وماتوصلت إليه هذه الدراسة أنه ربما كانت هناك عقبة. فقد عمل كبار العسكريين والتكنوقراط متحالفين مع التجار الأجانب على تنفيذ سياسات فى مصر فى ميدان الثقافة، وفى تحقيق العزلة المادية عن الجماهير المضللة. إن صغار البيرقراطيين وهم أساسا من المصريين ، هم الذين تحملوا التبعة الكبرى فى عملية المواءمة بين مجتمعهم والتحولات التى أخذت تشق طريقها. وكان هذا الدور هومهمة الصفوة، إلا أن أحدا من أبناء هذه الصفوة لم يكن يتدخل فيما كان يحدث فى الواقع . لقد لعبت الكلاسيكية الجديدة دورا فى اللغة والأدب والتاريخ من أجل خدمة الأهداف الجديدة، ولكنها لم تقم بهذا الدور فى ميدان العلوم والطب، لأن ذلك الدور فى هذا المجال سوف يعيد فتح الطريق أمام الحراك والاجتماعى، أمام هؤلاء الساخطين اجتماعيا من المصريين المسلمين، بالاعتراف بشرعية ميراثهم العلمى. ولهذا فإن العملين الأساسيين من أعمال الكلاسيكية الجديدة اللذين كتبهما العطار، أحدهما فى الطب والآخر فى مبادئ العلوم، ظلا مخطوطان مهملان فى مكتبة الأزهر. كما وجدت نسخ قليلة من الأعمال العلميةلصديقه السورى الحميم محمد العطار فى القاهرة ودمشق واستانبول، ومؤرخة فى عصر الإصلاح التركى. ببدأننا فى حاجة إلى مزيد من الشرح لدور الأزهر وهو صاحب المركز المتفوق سابقا باعتباره مؤسسة الطبقة الوسطى الضعيفة فى القرن الثامن عشر، وهى فى صراع مع الطبقة الحاكمة الجديدة. ومصدر هذه المقولة دراسة حول مختلف

شيوخ الزهر ليس من بينهم العطار. كما تُبنى هذه الدراسة على موقف رجال الأزهر عندما تعاطفوا مع الحركة الوهابية المعادية لمحمد على، ويمكن أن نبرهن على أن الصفوة الجديدة الصغيرة الحجم ذات التكوين البيرقراطى لم تكن وحدها التى تقوم بدور العائق بينها وبين الجماهير، بل كان هناك الأزهر أيضا. لقد قام كل منهم بدوره كممثل أساس فى التكوين الاجتماعى الاقتصادى فى هذه المرحلة. وقد أثيرت هذه النقطة حيث أن تطور نظرية ما، يجب أن يفسر مايتسم به نشاط الطبقة الحاكمة فى بلاد الأطراف (منذ عهد محمد على فى مصر)من البناء السريع والمثير لمؤسسات جديدة والتخلى عن المؤسسات القديمة، فى حين كان إصلاح المؤسسات هو الأكثر شيوعا فى بلاد المركز الصناعى.

واخترت فى الفصل السابع دراسة تطور الشريعة وعلم أصول الدين كما بدا فى كتابات العطار منذ أواخر القرن الثامن عشر. وتشير دراساته الأولى فى المنطق فى تسعينات القرن الثامن عشر إلى ماعاناه من إحباط بسبب سيادة ثقافة دراسات"الحديث" فى ذلك الوقت . لقد مر بمرحلة هجوم أشعرى عنيف، ثم تحول العطار بعدها بثقة إلى الماتريدية، ذلك المذهب الذى يؤكد دور العقل بشكل أكثر حسما. ثم أكمل عمله الأساسى فى مصر قبل أن يتولى شياخة الأزهر عام ١٨٣١م بفترة قصيرة. وكان عمله هذا أهم أعماله فى الفقه فى عصر الإصلاح. وتتكون حاشية العطار من جزئين على متن تقليدى فى "أصول الدين"(أصول الفقه). وتحتوى على بحث فى نتائج العلم الحديث والتى تستخدم العلية الطبيعية فى عدد من المجالات. إن الفصل السابع يكشف الطريق الذى تم من خلاله الحفاظ على الاستمرارية فى التحول من "الحديث"والمنطق الاستقرائى إلى"الفقه" والمنطق الاستدلالى. وتظهر فى الأعمال الأخيرة للعطار نظرية المنفعة التى انبثقت من خلال اتساع دور الجدل باستخدام القياس، فعن طريق القياس يمكن تقديم إجابات مرنة تسهم فى إنجاز التحول.

ومن سمات الثقافة فى عصر الإصلاح أنها انفصلت عن الدين والشريعة بسبل معينة، وكانت لاتزال فى مرحلة الكلاسيكية الجديدة، التى كان منبعها الاتجاه الأرسطى العام. إن نماذج الماضى تختلف تماما عن نماذج القرن الثامن عشر. هذا المسار الثقافى يشبه ظاهريا المسار الثقافى فى الغرب، الذى يدين بوجوده إلى بنية المجتمع فى بلاد الأطراف. ونختم هذا الفصل بأن هذه النماذج فى التاريخ، واللغة والأدب كانت تتسق مع البحث فى أصول الدين، ولكنها ليست بالضرورة من ثمار عصر الإصلاح مثل إحياء "الإنشاء"كانت تلبية لاحتياجات جديدة للكتبة فى الجهاز البيرقراطى.

وهناك تأثير واضح للبنية الرأسية فى حياة البيرقراطية(٢)، ظهر فى تدهور الشعر، الذى أصبح يفتقد الصدق، وأصبح أكثر اهتماما بالألفاظ الرنانة ويبدو أن التطور الحر

للنشر أو التأليف الموسيقى كان معرضا للإحباط. أما عن العطار فكما عرضنا له خلال المتفرقات التى كتبها عن سيرته الذاتية، فلم يحاول مطلقا أن يوائم نفسه مع كل هذه التغييرات، فكان يكره العلاقات البيرقراطية، كما افتقد الوسط الثقافى المتحرر الذى شهده فى مصر فى شبابه. وبدراسة الطهطاوى تلميذ العطار الشهير، ومقارنته بأستاذه فى الفصل السابع والثامن والتاسع، نكون قد استكملنا البحث حول موضوع التحول . وترتب على دراسة كتابات الطهطاوى الأساسية والثانوية اكتشاف أن الكثير من أعماله التى تعتبر ثمرة التأثير الأوربى إنما ترجع إلى ارتباطه بالعطار. ويصرح الطهطاوى نفسه بذلك فى كتابيه الرئيسيين، كما يتجسد هذا التأثير عند مقارنة الاهتمامات، واختيار المصادر، والمستوى الفكرى عندكل من العطار والطهطاوى فى أواخر العقد الثانى وأوائل العقد الثالث من القرن التاسع عشر. ومن ثم فإنه من الضرورى أن يُعدل هذا الاكتشاف بشكل حاسم الرأى الذى يرى فى الطهطاوى مُجدداً عاد من فرنسا وهو يحمل بعض الأفكار الفرنسية. ونحن فى حاجة فقط إلى أن نعرف أن الطهطاوى قرأ ابن خلدون على أستاذه العطار، بل ربما يكون قد قرأ كتاب العطار فقط، حتى نتبين كيف اتخذ من ابن خلدون نموذجا له حتى أنه نظر إلى منتسكيو باعتباره ابن خلدون الغرب، كما اعتبر رسائل لورد شستر فيلد إلى ابنه (Lord Chester Field.s Letters to Son) بمثابة"المقامات"، وكيف فضل الطهطاوى النظام الجمهورى على الملكية المطلقة. إن الخلفية الاجتماعية للطهطاوى هى وحدها التى تفسر لنا إعجابه وتقديره لمزايا نظام الديوان فى القرن الثامن عشر، وهو شكل من أشكال النظام الجمهورى، خصوصا بالنسبة للتجار كوالده. كما أن خلفيته الاجتماعية هى التى تفسر نظرته إلى البيرقراطية فى عهد محمد على والتى حملها مسئولية التمزق الذى أصاب النظام. أما عن تذوق الطهطاوى للعلم فى فرنسا فكان تذوقا إسلاميا كاملا، فكان يميل إلى المراصد التى أشار إليها العطار فى كتاباته العلمية، والتى أصبحت محور العلم الإسلامى فى الفترة الأخيرة. ولكن هناك فروق بين أجيال العطار وأجيال تلاميذه، وربما تسهم هذه الفروق فى بحث مشكلتنا الكبرى فى التحول . لقد استمر تلاميذ العطار فى طريق الكلاسيكية الجديدة، ولكن لما كان ينقصهم الاتصال بحياة القرن الثامن عشر الأكثر رحابة وإبداعا والأقل تزمتا فإنهم رحبوا بالحياة فى عصر الإصلاح ببعض التفاؤل فى انتشار التقدم الإنسانى. أما العطار فلم يكن متفائلا. ومن المهم أن نتابع أفكار هؤلاء الطلبة خلال تدهور فترة الإصلاح البيرقراطى. كما أن التقدم كما فهمه هؤلاء الطلبة كان قد وصل إلى نهايته، فرحل الطنطاوى إلى روسيا، والطهطاوى إلى السودان وتشتت الآخرون.

وبدأت الفصل التاسع بإبراز الفرق بين الابداع والاستعانة بأفكار أو تقنيات ما، حتى أبين أن مصر شأنها شأن الكثير من بلاد الأطراف عن السوق العالمى، لم تستطع أن تدعم

بنية اجتماعية يمكن أن تخلق تكنولوجيا جديدة بالرغم من أن طبقتها الحاكمة كانت تدرك ما يتوافر لديها واستطاعت بأسلوب انتقائى أن تدمج تلك الخصائص المختلفة، وكان هذا ممكنا سياسيا، اذا أخذنا التوازن الطبقى فى الاعتبار. وهذا يعنى أن بداية استخدام آلة الطباعة كان أكثر صعوبة بكثير من استخدام المنتجات الترفية الأوربية. إن استخدام التقنية الغربية مهد الطريق لإمكانية القضاء على الحرفيين. وارتبطت فكرة استخدام هذه التقنية وفكرة إدراك الفائدة النسبية مع فكرة الاختيار من أفضل المصادر المتاحة. لقد أجرى المماليك مثل هذه الحسابات فى القرن الثامن عشر، مما دفعهم إلى التخلى عن الأطباء المسلمين ومؤسساتهم الطبية لصالح أطباء أقليات البحر المتوسط ومؤسساتهم، التى كانت ترتبط بعلاقات اقتصادية هامة مع المماليك. ومن وجهة نظر طبية أو علمية خالصة فلم يكن ذلك تصرفا معقولا لاعتبارات عديدة. إن هؤلاء الأطباء لم يحرزوا شيئا جديدا خصوصا فى الطب، والتطورات الطبية الهامة كانت فى انجلترا وهولندا. ومؤخرا فقط عندما كان للحاكم المصرى محمد على معاملات مباشرة بالعالم الصناعى فى شمال غرب أوربا، برز المستشارون الفنيون من هذه الأقاليم.

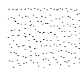
إن الإسهام الأساسى فى الفصل التاسع يكمن فى أنه يُبرز دور الفكر الإسلامى خلال الكلاسيكية الجديدة فى قيام المذهب الوضعى فى مصر. والنتيجة الرئيسية التى توصلنا إليها هى أن هذه الأصول فى مجال العلوم قد أهملت وكان ذلك لصالح التبنى الصريح لكتب أوربا الغربية. حدث ذلك بالرغم من الإسهام النشط الذى قامت به الحركة الكلاسيكية الجديدة والتى كانت تمد التطور العلمى الحديث بعدد من النماذج الملائمة، والذى يتضمن تراثها فى بعض الحالات مثل ابن النفيس معرفة علمية صحيحة من وجهة نظر العلم الحديث. لقد استمرت الكتابات العلمية فى تركيا تؤدى دورها. أما فى مصر فإن أهم هذه الكتابات العلمية والتى تتمثل فى الكتابين اللذين قمنا بتقييمهما فى هذا الفصل فقد ظلا مخطوطين. إن كتاب العطار «حاشية على شرح قاضى زادة» يعبر عن الحاجة إلى تحليل الكليات إلى أجزاء قابلة للشرح وإلى فحص القضايا وإلى الاعتماد على التجربة قبل الاعتماد على النص. وفى كتابه «شرح نزهة» كان النقد من داخل إطار تراث ابن سينا حول دقته فى تقديم النقاط الأساسية ودقة منهجه، وكان نقدا متطورا. وكان فى هذه النتائج العلمية بعض الجدة، بينما كان الدارسون يصرفون النظر عن الكتابة المدرسية بشكل روتينى، لأنها فى نظرهم جامدة ومحدودة ولا تأتيهم بفكر جديد. ونحن نأمل أن حقيقة وجود جذور عربية فى المذهب الوضعى (على الأقل فى عدد من المجالات) مُتَضَمن فى الكلاسيكية الجديدة، تثير اهتماما متجددا بهذه الكتابات، ليس فقط فى البلاد العربية بل أيضا فى مجتمعات مماثلة من مجتمعات البحر المتوسط مثل إيطاليا وأسبانيا والتى تمتلك ميراثا ضخما من الأدب المدرسى التقليدى أيضا.

كما عرضت فى الفصل التاسع على وجه الخصوص لتدهور الإسهام المصرى المحلى فى الطب الطبيعى خلال السياق التاريخى فى القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. ولكى أقوم بهذا العرض كان على أن أتخذ موقف من يشرح من الخارج فى مقابل نموذج آخر يتولى الشرح من الداخل. إن تطبيق الاقتصاد السياسى على المعرفة التقنية فى بعض ميادين العلم أر مألوف تماما. وللأسف ليس الأمر كذلك فى ميدان تاريخ العلم والطب خصوصا فيما يتعلق بالدراسات العربية والإسلامية فى هذه الميادين. إن الميزان يميل إلى جانب الذين يدرسون التطور من داخل المشاكل والقضايا التى يطرحها هذا الفرع من العلم. أولا، إن نموذج العصر الذهبى أو نموذج عصر التدهور، كلاهما تواجدا فى تاريخ العلم والطب عند المسلمين، إلا أن هذه النماذج لم تسجل لنا شيئا عن الكتابة الإسلامية فى القرون المتأخرة سوى أنها مشتقة من كتابات مبكرة من العصر الإسلامى. ثانيا، إن هذا النموذج من التفكير يرى بالضرورة أن مجئ الغرب هو نقطة البداية الأساسية لبدء مرحلة العصور الحديثة. لقد ناقشت فى الجزء الأول من هذه الدراسة أن الأوربيين كانوا موجودين تاريخيا باستمرار فى الشرق الأوسط، وأن أفكارهم متنوعة، وهى فى الواقع تتطابق مع مايحملة أهل الشرق الأوسط من أفكار. ومن ثم لم يكن هذا غريبا لمن يقرأ ميشيل فوكو Michel Foucault أو آخرين من الذين تتبعوا قيام المذهب الوضعى خلال مرحلة نهوض طويلة تتسم بالبطء ثم الانتقال إلى موقع السيادة فى الفكر الفرنسى فى القرن التاسع عشر.

وبالنسبة لباحث المستقبل فإن التحول نحو الميتافيزيقا و «الحكمة» والذى ظهر فى كتابات القرن الثامن عشر فى مصر، والذى كان نتيجة افتقار الكُتاب إلى الرعاية، يجب النظر إليه على أنه موضوع جديد يتسم بطابع التحدى. وقد تجاهلت هذا الموضوع حتى أتفرغ تماما لتوضيح الفكرة الغامضة عن الكلاسيكية الجديدة. وعلى أى حال فلو تابعنا كتابات أحمد السجاعى أو أحمد الدمنهورى وقارنا بينهم وبين علماء بدوا وهى مركز الطب الاستدلالى أو الاستنتاجى فى إيطاليا، أو قارنا بينهم وبين مدارس الطب الألمانية فى القرن التاسع عشر التى قرأت ابن سينا، يمكن التوصل إلى تحليل اجتماعى لمعارضة الوضعية.

وأخيرا فإن الفصل التاسع يعود بنا إلى الزعم الذى عرضته فى هذا الكتاب وهو أن كتابه تاريخ الشرق الأوسط تكشف عن وجود مشكلات طويلة الأمد تتعلق بابتكار المفاهيم الملائمة. فلماذا كانت الحال كذلك؟ إننى أفترض أن هذا المجال قد أقحمت عليه قضايا دخيله لا سيطرة عليها، مثل تحديد الهوية الذاتية للغرب كما وردت فى قضايا مثل صحوة الغرب أو مجئ الغرب. ومثل هذه القضايا الشائعة توضح أين يكمن الثقل فى هذا

الفرع من المعرفة. وكما يوحى عنوان هذا الكتاب «الجذور الإسلامية للرأسمالية» فإن موضوع الاهتمام الأساسى هو البنية الغربية المركزية كما جاءت فى علم التاريخ، وبشكل خاص العوائق التى وضعها هذا العلم في طريق تطور تاريخ الشعوب غير الأوربية. ومن منظور مجتمع عربى فإن هذا منهج استعمارى، ولا يدع سوى مساحة سالبة للعرب باعتبارهم خاملين، فهم يتلقون من الغرب. كما يتلاعب المتخصصون أحياناً فى تاريخ الشرق الأوسط من خلال هذا المنهج فيركزون على مختلف القوى السياسية التى تمثل الصفوة فى العالم العربى، وهى قوى ضعيفة داخل أوطانها، وتعتمد كثيراً على مساندة غرب أوربا أى شركائهم التجاريين. إن هذا يتفق والفكر المقلوب. إن النظرة التاريخية المتحررة من الاتجاه الاستعمارى لدى علماء الغرب، ومنهم أنا شخصيا، بطيئة فى نموها. مجرد هذا السياق عن قوة الدولة والذى يسلم به أغلبنا هو نقطة خلاف. إن بحثنا المؤسس على وثائق أرشيفات الدول العربية أو الدولة العثمانية، دائما يعاون على تأكيد الصورة العامة التى نتخيلها عن العالم، ومن ثم فإن النساء وهن النصف فى أى مجتمع سكانى، والجماعات البعيدة عن سيادة الدولة، أو الجماعات التى تعمل الدولة بشكل غير مباشر على استبعادها، هذه الفئات جميعاً قد أسقطت من الصورة العامة. وإذا اتجه بحثنا نحو قطاع التجارة سواء القطاع العربى أو القطاع التجارى الذى ينتمى إلى أقليات البحر المتوسط والتى تعمل فى البلاد العربية فسوف نجد صورة مختلفة تماماً. لقد كان القطاع التجارى ينافس غرب أوربا ولا يزال يصارع ضدها حتى ينتزع أى كسب ممكن من الأرباح المتدفقة للرأسمالية العالمية. وإذا نظرنا إلى الجماهير العريضة من الفلاحين والقبائل والعمال فسوف نكتشف أيضاً أن صراع هذه الفئات هو الذى يفسر إلى حد بعيد ضعف الحاكم. ولم يتخذ العالم العربى إلا موقفا سلبيا نحو الضغوط التى كان يمارسها السوق العالمى من خلال الحكام المحليين. وكان من الطبيعى أن البلاد العربية والإسلامية لم تنشىء منظومات فى بلاد الأطراف من السوق العالمى، تشبه من حيث الشكل، أو الثقافة أو التقنية الضرورية ما ظهر في انجلترا. وعلى أي حال فإن البلاد العربية والإسلامية ساهمت بشكل حاسم فى تطور العالم الحديث من حيث التقسيم العالمى للعمل وما هو معروف عنه من العلاقات التجارية غير المتكافئة، قبل وأثناء وبعد عصر الاستعمار. ومن ثم كان من المنطقى أن تلعب الثقافة الإسلامية دوراً فى المراحل الأساسية من تاريخ العالم الحديث. وكما يحدث عادة فأن الإقرار بحدث فاصل فى تاريخ العالم مثل الثورة الصناعية فى القرن الثامن عشر، وتقييمه على أنه حدث محلى فى التاريخ الانجليزى أو الفرنسى، يعد عودة إلى كتابة التاريخ بمنهج استعمارى. ودراسة مصر فى عصر الشيخ حسن العطار تؤكد بالضرورة صدق هذه النقاط.



هوامش الفصل العاشر

(١) تجربة باطنية تنصب على نشاطنا الذهنى فهو معرفة تكون فيها الذات العارفة والموضوع المعروف شيئا واحدا ويقابل الإحساس (عندلوك). (المعجم الفلسفى - مجمع اللغة العربية ص٥١- المترجم)

(٢) يقصد المؤلف تحكم المستوى الأعلى فى المستوى الأدنى حسب تسلسل النظام البيروقراطى . وتمثل ذلك فى مدح الرياسات فى المناسبات مثلا - المترجم.

ملحق ١
هذه مقامة الأديب الرئيس الشيخ حسن العطار
فى الفرنسيس[1]

حدثنى بعض الإخوة من أهل الخلاعة والنشوة أنه لما أزعج الفرنسيسُ الناسَ يوم الثلاث وجعل أكثرهم فى الشوارع مهرولاً لهّاث خرجتُ هائما من دارى لا أدرى أين يكون قرارى فقطعت السكك والشوارع وأنا من ترقب الهلاك فَازِعٌ لا أستقر بمكان ولا ألوى على أحد عَنان حتى ساقنى القدرُ المحتوم إلى الأزبكية التى هى مسكن القوم فخالطَ الوَهْمُ منى الخاطرَ وأرانى بهذه الحركة مُخَاطِر لأنى قد وقعتُ فيما منه فَرَرْتُ ثم ثبّتُ جَنانى وقوّيت أركانى واعملت الفكرَ فى هذه الكَرة فأنتج لى البرهان بلوغَ الأمن والأمان لأن أهل هذه الجهة لهم مسالمون والكثير منهم مخالطون لم يقع منهم نزاع ولا شر ولا كرٌّ فى مقاتلتهم ولا فر وكنت أسمع من أهل العرفان وممن جال فى الأقطار والبلدان أن القوم لا يشددون الوطأة إلا على من حاربهم ولا يعاملون بالرهبة إلا من نابذهم وغلبهم وأنّ للبعض منهم إلى غواص المعارف تطلع ولأبنائها لديهم عند الاختبار تودّد وترفع قد أُشربوا فى قلوبهم حب العلوم الفلسفية وحرصوا على اقتناء كتبها وإعمال الفكرة فيها والروية يبحثون عمن له بها إلمام ويتجاذبون معه بأطراف الكلام ثم لما استقريتُ بالأزبكية وتخلّصتُ من هذه البلية ذهبت إلى دار صاحب لى تسرُّنى رؤيته وتنشرح لمخالطتى له رويّتى ورويته قد أحرز قصَبَ السبق فى ميدان هذه العلوم وصار هو المشَار إليْه فى مصرنا بين أرباب هذه الفهُوم فصادفت بالحارة التى فيها مثواه وبجانب داره التى بها مأواه فتية منهم بَرَزْنَ كَالشموُس وهنَّ يتمايلنَ تمايل العروس بوجوه سَدّل الحسْنُ عليها جلبابه وقد صيّر رماح القدود أعلاماً أرْخَى أرْضَى عَليْها ذوائبه فهى راية تتبعها من العشاق أجناد وتميل معها حيْث مالت مع الهوى فى كل واد فتطلعت اليْهنّ تطلّعَ الهائم إلى الورود ووقفتُ أنظرُ إلى حسْن شتى هاتيك القدود ففطنّ منّى مارمته وعَرفْنَ المعْنى الذى قصَدته فَمالَ الجميعُ الىّ وابتدأن بالتحية علىّ وأرانى فتى منهم كتابا وجدد معى كلاماً وخطابا فإذا عربيته خالصَةٌ

من اللكنة والفاظهُ معراة عن وصمة الهُجنَة وأخذ يتعرّف ببعض كتب للأفاضل الأكابر وذكر ما تحويه يده من الكتب والدفاتر وشرَع فى التعداد والتعريْف حتى ذكر تذكرة الطوسىّ والشّفاء مُعَبراً عنه بالشفاء الشريف فخالطنى من ذلك العجب ورنحتنى إليْه نشوة الأدب وزاد إعجابى أنى حين قلت له أنى ضيْفُ بجاركم الّمّ انشدنى على الفور أمن تذكر جيران بذى سَلم أخبرنى أنه نقلها من العربية إلى لغته من جملة ما استقرّ بمحفُوظته ثم لما أخذ الحديث منّى ما أخذ وغلب شيْطانُ المحبة علىّ واستحوَز عولّت على الانصراَف وقد خالط تعجبىّ منه الشفاف سألنى البكور إلى داره لارى ما اجتمع عنده من كتبه واسْفاره فذهبْتُ للمكاَن الذى للمبيت وعلمت أنى بحسنه دهيت فتحركتْ صبْوة تقادم عهْدُهَا وتقَوّتْ عندى نشوَة أدَبٍ كان قد ضَعُفَ اودُهَا وطفقتُ طول ليْلى سَهْرَان وأنا لروية الصبَاحِ كالولهان وحمّلنى عدم النومّ والثبات على أن انْظم فيه أبيات فقلت

من الفرنسيس طبى سحرُ مقلته ∴ عند المحبّ له فى القلب تأسيسُ

قدُ لاح فى حُللٍ سود فحلت سنا ∴ صُبْحٍ عليْه من الاسبار حنديسُ

روض من الحسن لاتدنو إليْه يدٌ ∴ ومطلب بظبا الألحاظ محروسُ

مهفهَف القدّ قد أرخى ذوائبه ∴ كأنه غُصنٌ فى الروض مغْروسُ

رأى المحبّة من عينى فخاطبنى ∴ بدُرّ لفظ به لطف وتأنيث

تجانَس الحسْن فى مراهُ حينَ غدا ∴ بين الكلام وبين الثغر تجنيسُ

وصاد عقلى بلفتات فواعجبا ∴ حتى على العقل قد تسْطو الفرنسيسُ(٢)

ثم لما سطع صَارم الصّبحْ وتقلص ذَيْل الليْل جنحاً بعْدَ جُنح اسْفرت الأمانى عن مرآه وتبسم وجْه الزمان لى بلقاه فاجتمعتُ معه فى عصر ذلك اليوم وهو مع فتيةٍ من هؤلاء القوم كل يعَانى غوامض المعارف ويقتفيها ويجيلُ ذهنَه فى تحصيل دقائق الأدب ويعتنيها فلمّا استقرّ بى الجلوس أخذن يُدرْن منَ المنادمة على سَمْعى حميًا الكؤس وأريننى منَ الكتب الصغير والكبير والنكرِ عندى والشهير وكلّها فى العلوم الرياضية والأدبية وأطلعُونى على الات فلكية وهندسية وتحادثنَ معى فى مسائل من تلك العلوم وكتبن عنّى بعضَ هاتيك الفهوم وسألنتى عن حَلّ بعض أبيات البرْدة وهى بايديهن مكتوبة بالعربى فى نسخ عده ثم أريننى من أبيات الشعر نُتَفا وسألننى عمّا دق منها وخفا وأخبرنى بعضهم أنّ ببلادهم ديوان المعلّقات السّبْع وانّ عندهم من دواوين الشعر بلُغَتهم ما يُطربُ معناه السمْع وكانوا كلما سألونى عن تفسير كلمة لغويةٍ راجعوها فى سَفرٍ نَفيس ألفَ فى اللغة على طريق الجمهرَة باللفظ العَربى وتُرجمَ بالفرنسيس وكتبتُ لهم ببعض المجاميع أبيات وفسرتُ لهمْ منها بعض كلمات فمنْ ذلك بيتاً كنت نظمتُهما سابقا زمن أن كنتُ فى أحاسن الملاح شائقا وهما

خذ لى أمانا من لواحظك التى ∴ ملأت فؤادى اسهمًا ونبالا

سَفكَتْ دمى وهو الحرام اراقته ∴ فبأىِّ ذنبٍ صيرّتـه حلالا

ثم عززتهما بقصيدة بها البديهَة سمحَتْ وعلى بعض لغتهم اشتملت وهى مّما افترحوهُ علىّ لا رادة اختبار مالدَىّ وَهِىَ

لـــه مُحيًّـــا كَبَـدرِ تِم ∴ من تحت ليل منَ اللبُوسِ

أرانى الدُرّ فى ابتسامٍ ∴ تجرى به خمرة الكوس

ألحاظَه السود فاعلاتُ ∴ بمهجتى فِعل خَنْدريس

ياقلبُ صبراً على هَوَاهُ ∴ فالحبُّ فيـه رَدا النفـوسِ

الوصْلُ منه غدا محَالاً ∴ إذ ليسَ يَرْثى إلى رَسيسِ

أقول وَصْلاً يقول نونو ∴ أقول هجراً يقول سى سى

فأخذهم من ذلك الطرب وتعجّبن منى غاية العجب وطفقن فى بث المديح لدَى والافراط فى الثناء على وحثثننى على الملازمة عندهم وارَوْنى انّ هذا طلبتهم. وقصدهم فسوفتُ فى الاجابة واضمرت على عدم الانابة علماً منى بأن هذا أمرٌ تفوّق علىّ منه سهَام الملام وترمقنى بالعداوة والاحتقار لاجله كافة الانام فرجعتُ لرشدى اقتفيه واستغفرت الله مما كنت فيه(٣).

ملحق ٢
رحلات العطار من ١٨٠٢ إلى ١٨١٠م

إن التفسير الذى قدمناه فى الفصل السادس اعتمدنا فيه على كتابات العطار نفسه، وهى تختلف تماما عن سيرته التى كتبها كل من مبارك والحسينى. وسوف نناقش فى هذا الملحق بشكل أكثر تفصيلا زيارة العطار لألبانيا وهل تمت أم أنها لا أساس لها فى الواقع. كما سوف نناقش هل زار سوريا مرة واحدة أم أكثر؟

ومن الصعب العثور على معلومات صحيحة عن رحلات العطار وعن رفاقه فى هذه الرحلات قبل الفترة من ١٨١٠ إلى ١٨١٥م، والتى قضاها فى دمشق. وأشرنا إلى هذه الصعوبة سابقا. أما عن رحيل العطار عن مصر فكتب يقول «تم تسويد هذه الحاشية تأليفا فى سلخ ذى القعدة من شهور عام ١٢١٧ هـ سبعة عشر بعد المائتين والألف (٢٠ مارس ١٨٠٢م تقريبا) وأنا بثغر دمياط عند توجهى من مصر لقصد البلاد الرومية وبقيت المسودة معى حتى رجعت من البلاد الرومية إلى الشامية (يوم الجمعة من شهر ربيع الأول من عام ١٢٢٥هـ) فى التاريخ المسطور فى الديباجة وكنت خرجت فارا من مصر عندما دهمها الكفرة الفرنسيس مستصحبا للمسودة وغيرها من بعض كتبى فاقمت بالبلاد الرومية مدة طويلة ثم توجهت إلى دمشق الشام فصادف دخولى فيها زوال يوم الجمعة الثانى من شهر ربيع الأول عام ١٢٢٥هـ (١٤ إبريل عام ١٨١٠م)[١].

وإذا افترضنا أن إقامة العطار الطويلة فى دمشق استغرقت السنوات الخمس الأخيرة من رحلته إلى الخارج فلاتزال هناك مشاكل فيما يتعلق بالسنوات الثمانى الأولى من رحلته من عام ١٨٠٢ حتى ١٨١٠م. ولم يكن العطار نفسه واضحا دائما. فذكر أنه بدأ كتابة هذا العمل فى القاهرة بمصر ثم رحل إلى القسطنطينية حيث كتب البعض منه، ثم انتقل إلى الإسكندرونة حيث تابع الكتابة[٢]. وإذا فهم أحد هذا على أنه وصف دقيق لتتابع الأحداث فإننا نستطيع أن نحدد الفترة كان فيها بالإسكندرونة، من مصدر آخر من كتاباته. لقد كان هناك منذ عام ١٨٠٧م/١٢٢٢هـ، ولذلك فإن حسن المصرى يختتم

تعليقاته الهامشية متفقا على أن يوم إنجاز هذا العمل كان يوم جمعة من شهر شعبان عام ١٢٢٢هـ (اكتوبر ١٨٠٧م) ثم وقع باسم حسن بن محمد العطار الأزهرى الشافعى المصرى الخلوتى. وكان فى مدينة الإسكندرونة عندما أنجز هذا العمل خلال رحلته خارج مصر[٣]. وفى مكان آخر فى نفس العمل نعلم أنه نتيجة لبعض الأخطاء فى هذا الكتاب فإنه لم ينجز فعلا ف الإسكندرونة ولكن على شواطىء البحر الأسود فى مكان يسمى Bayqūdh وفى قلعة يقال لها Yūdūdh، وهذا يوحى بأن التاريخ المسجل ربما كان تاريخ الرحيل تقريبا. كما أشار فى نفس الصفحة إلى أن فترة وجوده فى الإسكندرونة كانت تمثل فترة نشاط فى حياته، فكان يقوم بالتدريس كل يوم تقريبا بالمسجد: فكان يقوم بتدريس عشرة من الجنود حتى ذهبوا إلى الميدان، ثم تولى تدريس بعض كتبة | المحامين ثم قام فى النهاية بتعليم رجل كان يريد أن يقرأ كتابا فى النحو على يد العطار واختار حاشية عبد القاهر الجرجانى المسماة «دلائل الإعجاز».

ولذلك فإننا إذا تصورنا أن العطار ترك الاسكندرونة ١٨٠٧م/١٢٢٢هـ وأنه ألقى بعض الدروس خلال فترة ما، فإننا يجب أن نسلم أنه كان بالإسكندرونة خلال عام ١٨٠٦-١٨٠٧م/١٢٢١-١٢٢٢هـ على الأقل[٤]. ولو أن العطار ترك لنا فكرة واضحة عن القَدْر الذى أنجزه فى الإسكندرونة لكان فى استطاعتنا أن نخمن الفترة التى قضاها بها إلى حد كبير. ومن المحتمل أن يكون العطار قد وصل إلى الإسكندرونة مبكرا عام ١٨٠٥م. ونحن نعلم من الحسينى أنه كتب جزءا من كتابه فى الهندسة خلال وجوده هناك. وقرأ فى أدب البحث حواش متنوعة وهو فى تركيا (فى استامبول مثلا) ولكنه لم يجد مايشبع رغبته حتى وصل إلى الإسكندرونة. وعلى أى حال فإن العطار كتب يقول أنه عندما توجه إلى دمشق شُغل بقراءة ذلك الكتاب مع بعض الطلبة النجباء. وأشار إلى أنه وجد بالكتاب مادة صعبة[٥]. ويقول العطار بأن توقفه فى دمشق كان لاحقا لإقامته فى الإسكندرونة وإن كان هذا لا يعنى بالضرورة أنه كان لاحقا مباشرة. إن هذا يعنى أنه إما أن يكون رحل إلى دمشق فى تاريخ متأخر، أو أنه زار الإسكندرونة مرة أخرى فى طريق عودته من تركيا. ويبدو أن الاحتمال الأول هو الأرجح. والمشكلة الحقيقية هى ماذا كان يعنى العطار بقوله أنه كان فى مدينة الإسكندرونة (فى عام ١٨٠٧) فى طريق خروجه من مصر. إن هذه العبارة يمكن أن تتخذ سندا لرواية مبارك، إلا أن الدليل الذى يستند إلى التأريخ من سوريا يخص الفترة الأخيرة، كما أن المصادر السورية من الناحية الفعلية تنكر إقامة العطار بها، كما فعل هو نفسه كما يتضح من كلماته على الأزهرية.

والمشكلة الثانية الرئيسية هى هل ذهب العطار إلى سكوتارى Scutari فى ألبانيا أم أن المقصود بـ سكوتارى هذه أشكودار "Ushkudar" وهى جزء من استانبول يعرف فى الانجليزية باسم "Scutari" وفى العربية باسم اشكودرا"Ashkudra" وبنى كل من الحسينى

ومبارك روايتهما نقلا عن ابن العطار أو أقارب آخرين زعموا أن العطار ذهب إلى ألبانيا حيث تزوج هناك وأنجب ولدا، وأن زوجته وابنه كلاهما توفيا. وهذا يعنى أن إقامة العطار فى سكوتارى تزيد على السنة. وكلا المصدران يزعمان أن العطار كتب عملين على الأقل خلال وجوده هناك. وهذان العملان هما «حاشية على نتائج الأفكار»، «التحفة»(٦) وعلى أى حال فإن فحص العمل الأول يدل على أنه كتب فى الإسكندرونة، وهى تقع فى أقصى الطرف الجنوبى الشرقى من تركيا، بعيدة تماما عن ألبانيا. ويتبين الباحث من عمل آخر للعطار أنه كان دقيقا تماما فيما يختص برحلاته. وهذا العمل يتمثل فى إجازة كان قد منحها لطالب سورى وسجل فيها قائمة برحلاته على أنها كانت فى تركيا وسوريا والحجاز، ولم يذكر فى هذا العمل ألبانيا(٧). وهناك دليل جزئى آخر يُسَاق فيما يتعلق برحلاته المزعومة إلى ألبانيا، فقد قيل أن أحد أقارب زوجته حضر إلى مصر من ألبانيا كى يلحق بحلقة العطار فى الأزهر، عندما كان يعمل به مدرسا فى السنوات الأخيرة. وطبقا لهذه الرواية من أحد تلامذته وهو ابراهيم السقا فإن الألبان يتكلمون التركية، ويكمل ابرهيم السقا روايته بأن هذا الرجل غادر مصر فى وقت كان فيه العطار قد عزم على قتله(٨).
وربما يكون العطار قد تزوج امرأة ألبانية وأن أحد أقاربها حضر إلى مصر. إلا أن الباحث يلاحظ أن الألبان يتكلمون اللغة الليرية "Iiiyrian" أكثر من التركية، وبما أن حالة الحرب كانت دائمة بين الأتراك وعلى بك حاكم يانينا Yanina فإن العلاقة بين الطرفين كانت فى مجملها محدودة على الأرجح. ومن المؤكد أنه من غير المحتمل أن يكون العطار ذهب إلى ألبانيا. ولو أنه رحل إلى ألبانيا فعلا فهذا يعنى أن الدليل القوى الذى يؤكد هذا الزعم قد أُهمل. هذا تعليق فى كتابه «التحفة» والذى يعتبر كتابه الأساسى فى أصول الدين وكتبه بين عامى ١٨٢٨ . ١٨٣٠م. وذكر العطار أنه كتب «التحفة» عندما كان فى إقليم الرومللى. والقصد الوحيد من هذا التعبير (إن لم يكن هناك خطأ مطبعيا) هو المقاطعة العثمانية فى إقليم رومليا أو الرومللى كما يعرف فى العربية (يواجة الأناضول) أى على الجانب الأوربى من البسفور أما سكوتارى وهى جزء من استانبول فتقع فى الجانب الأسيوى من المدينة، ومهما يكن الأمر، وحيث أن أحدا لم ير كتابه «التحفة» فليس هناك دليل يحدد مكان كتابته. وربما يكون العطار كتب كتابه هذا فى الجزء الأوربى من استانبول حيث يحتمل أنه كان يقيم هناك. وتأكد هذا الرأى بما كتبه هو فى نفس العبارة من أنه عندما أنجز الكتاب أخذه فورا إلى شيخ الإسلام الذى كتب له تقريظا. إن صعوبة الانتقال فى حد ذاتها من سكوتارى فى ألبانيا إلى استانبول للقاء شيخ الإسلام تُعيق هذا التحرك بصرف النظر تماما عن ظروف الحرب الاستثنائية.

وربما يكون على مبارك أخطأ فيما كتبه حول رحلات العطار بسبب نسخة من حاشية محمد العطار حول علم التشريح باسم «شرح على منظومة العطار» وورد فى هذه الحاشية

أن حسن العطار كتب حاشيته فى النحو على عمل البركوى فى مدينة سكندريةالارناؤود Skandiriya al-Arnà ùd(٩). إن محمد العطار هو المصدر الأول للرحلة إلى ألبانيا ثم أخذ عنه كل من الحسينى ومبارك. ووقع العطار هذه النسخة على وجه الخصوص كما كتب بعض الملاحظات على المتن، أما عن احتمال أن يكون العطار قرأ المقدمة (مع السيرة الشخصية) فهذا مالا يمكن تأكيده. وكيفما كان الأمر فإن النص المطبوع لكتاب النحو كما عرض آنفا ينكر هذه الرواية، ويشير إلى أنه كتب كتابه هذا فى الإسكندرونة. والنتيجة الوحيدة التى يمكن أن نستخلصها هى أن «الأرناؤود» التى تفهم بشكل عام على أنها ألبانيا يمكن أن تعنى بالنسبة إلى محمد العطار وهو سورى «تركيا» وحيث أن كلمة Skandarìya هى ترجمة للكلمة العربية الإسكندرية كما أنها الكلمة التركية التى تقابل كلمة الاسكندرونة، فلا يمكن أن تختلق كى تتطابق مع جغرافية ألبانيا. وهذا مجرد احتمال(١٠).

وإذا كان من الصعب علينا أن نثبت أن العطار لم يزر ألبانيا، إلا أنه يمكن الاستدلال من كتاباته هو نفسه أنه كان مطلعا تماما على الحياة الثقافية فى سكوتارى فى تركيا خلال السنين الأولى من القرن التاسع عشر. وكان من المعروف ان سكوتارى فى تركيا وأنها كانت نهاية طرق القوافل من فارس (طريق تبريز) وأرمينيا، كما كانت مركزا للثقافة الصوفية. وكان هناك تكية هامة تسمى تكية مولوى وهى بجوار مقبرة هامة تضم أضرحة العديد من الأولياء(١١). وكانت سكوتارى خلال القرن الثامن عشر ولعدة عقود من هذا القرن مركزا هاما لنشر العلم الغربى فى الامبراطورية العثمانية. وتأسست فى سكوتارى عام ١٧٣٤م مدرسة للهندسة بفضل فريق من الرياضيين تحت إشراف سليمان بونيفال Su-layman Bonneval وكان محمد سعيد مفتى زادة فى بيشهير Beyshehir (فى آسيا الصغرى) هو الأستاذ الأول فى الهندسة، كما اخترع محمد سعيد الة لرجال المدفعية وكانت تستخدم أيضا فى الفلك والملاحة(١٢). وفى نهاية القرن الثامن عشر وفى عصر سليم تحققت دفعات إلى الأمام فى ميدان الهندسة العسكرية، وكانت سكوتارى مركزا هاما لهذه التطورات. كما ركز سليم اهتمامه على الجيش البرى فى العقد التاسع من القرن الثامن عشر كما أقام الحصون فى لوندجفلك Levend-Tchiflik، وفى سكوتارى فى تركيا. وكانت هذه المراكز تضم رجال المدفعية وقاذفى القنابل، والذين كان يتم تدريبهم على أيدى الأوربيين. وكان قائد هؤلاء الأوربيين رجل اسكتلندى يسمى كامبل Campbelle المعروف باسم مصطفى الانجليزى(١٣). وقد أقيمت مطبعة فى سكوتارى، وكانت مطبوعاتها مرتبطة بشكل واضح باحتياجات الجيش. ومن بين الأعمال الأولى لهذه المطبعة أنها أصدرت عددا من الأعمال والترجمات التى كان يستخدمها الضباط الأتراك.

وعلى أى حال فقد كان هذا هو الوضع فيما يتعلق بالعديد من المطابع الأولى فى الشرق الأوسط، إلا أن سلاسل الموضوعات التى كانت تتضمنها المطبوعات أخذت تدريجيا فى الاتساع، وكانت تعكس الاتجاهات الثقافية والدينية فى ذلك العصر. وهذا هو الحال أيضا فيما يختص بمطبعة سكوتارى. وأصدرت هذه المطبعة عام ١٨٠٢م ومرة أخرى عام ١٨٠٤م كتاب «الطريقة المحمدية»، كما أصدرت أيضا عمل البركوى فى النحو العربى تحت اسم «إظهار الأسرار». كما ظهرت أعمال كاتب آخر هو نصير الدين الطوسى الذى كتب «كتاب إقليدس فى الهندسة»(١٤).

ويبدو أن العطار كان على درجة من العلاقة بهذه المطبعة ومطبوعاتها لأنه فى نفس العام الذى أصدرت فيه مطبعة سكوتارى هذه الأعمال نجده يقوم بدراستها ويعلق عليها. كما كتب مقالا فى النحو يعلق فيه على متن البركوى فى نحو اللغة والذى تحققنا سابقا من أنه قد أنجز فى الإسكندرية عام ١٨٠٧م. وكتب مقالا هاجم فيه كتاب «الطريقة المحمدية» وأطلق على كتابه هذا اسم «التحفة» كما كتب حاشية على عمل آخر للطوسى.

إن كلا من حسن العطار ومحمد العطار كتب أو علق على الرياضيات والطبيعيات عندما كان فى استانبول كما ذكرنا ذلك سابقا. حقا إنه من المتفق عليه أن كلا الرجلين كتبا على المتون فى الهندسة الفراغية كما كتبا أيضا فى الهندسة العسكرية، وبينما نحن لا نمتلك قائمة دقيقة بالأعمال التى أنجزت فى هذه الميادين فمن الواضح أن قائمة هذه الأعمال ضخمة وثرية. وكان اهتمام العطار بالطب يشكل جزءا بارزا من عمله خلال إقامته فى استانبول، ونحن نعلم أن كتاباته فى الطب والعلوم الطبيعية وكذلك حاشيته على عمل البركوى، كل هذه الأعمال أنجزت بين عامى ١٨٠٢م، ١٨٠٦ فى استانبول وسكوتارى. إن هذه الأعمال جميعها التى قام بها العطار يسرت له فيما بعد دراسة الطب التى أعقبت هذه الدراسات.

ولدينا دليل مستخلص من الظروف وهو دليل هام وواقعى، وهو أن وجود المطبعة فى سكوتارى والاهتمام بالهندسة العسكرية هذا من جانب، ثم بعد سكوتارى وتخلفها النسبى فى ألبانيا من جانب آخر، هذه العوامل رجحت أن يكون العطار اختار الإقامة فى سكوتارى فى تركيا، كما كان هذا التصرف أكثر قبولا(١٥). ومن بين الكتب التى يفترض أن العطار كتبها فى ألبانيا وجد أحدهافقط وكتب فعلا فى مكان آخر.

ولوجود المطبعة وما تنشره من مطبوعات فكان من الطبيعى أن يكون الاحتمال الأكبر أن العطار كتب عمله هذا فى اسكودار Ushkudar وليس فى سكوتارى فى ألبانيا. وختاما فإن المقال الآخر الذى يُزْعَم أن العطار كتبه فى ألبانيا وعنوانه «رسالة فى الفرق بين الإمكان واللاإمكان» (والتى فقدت)، يبدو أن هذا المقال كان دراسة فى الحكمة والتى

درسها فى استانبول. وفى ختام هذا البحث وبناء على ما عرضناه بأننا لا نملك دليلا مُقْنعا على أن العطار ذهب فعلا إلى ألبانيا ، كما أنه ليس هناك من سبب منطقى يدفعه إلَى الذهاب إليها ، بينما أن كل الأنشطة التى قام بها خلال إقامته المزعومة فى ألبانيا ، تبدو أنها تتفق مع أحداث ذلك العصر فى منطقة استانبول - سكوتارى فى تركيا.

ملحق ٣
كتابات حسن العطار
علوم الشريعة

١- رسالة فى البسملة والحمدلة (تفسير) مخطوط بدار الكتب بالقاهرة رقم ٣٥٣ تفسير تيمور ١٢٠ مخطوط. وهذه النسخة كتبت عام ١٨٦٣م/١٢٨٠هـ فى دمشق، كتبها جزائرى هو أحمد بن محمد البليدى.

٢- «التقييد والإيضاح لما أغلق وأطلق من كتاب ابن الصلاح فى علوم الحديث» (مصطلح الحديث). مخطوط بدار الكتب بالقاهرة رقم ٢٥٣٣٧ (١٠٧٠ ورقة). أشرف على كتابته حسن العطار ١٨١٨م/١٢٣٤هـ ملحوظة: رقم الميكروفيلم ٣٤٧٩ والمخطوط من تأليف زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقى. جزء واحد - المترجم.

٣- «حاشية العطار على متن النخبة فى أصول الحديث (مصطلح الحديث) غير متواجد. استشهد به عبد الغنى حسن،« حسن العطار صـ٨٤-٨٥»، الحسينى فى «شرح الأم المسمى بمرشد الأنام لبر أم الإمام صـ٣٨» وهناك متن أساسى هو «النخبة لابن حجر».

(Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, GAL 2,p.68,

وقد استشهد العطار فى نقده للحديث بالشيخ شهاب قائلا «شيخنا شهاب» ومن المحتمل أنه يقصد شهاب الدين بن حجر. أنظر الفصل السابع ملحوظة رقم ١٤، وتشير إلى تأثير ابن الصلاح.

٤- «حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلى على جمع الجوامع لعبد الوهاب السبكى» جزءان، القاهرة، مصطفى الحلبى. وقد كتب العطار هذه الحاشية بين عامى ١٨٢٨، ١٨٣٠م. بروكلمان فى

(Geschichte der Arabischen Litteratur. GAL 2,p. 89).

وتعتبر هذه الحاشية من أهم ماكتب فى عصر الإصلاح وتعبر عن تفكير منظم وممنهج.

٥- «رسالة فى حل لغز بعض العلماء من لتبالون Latbalun، وهى مفقودة. أشار إليها الحسينى فى «شرح الأم المسمى بمرشد الأنام لبر أم الإمام صـ٣٩».

لاشك أن هذا العمل فى علم الكلام وكتبه العطار بين عامى ١٨٠٢، ١٨١٠م ومن المحتمل أن مدينة Latbalun خطأ فى النسخ وصحة الاسم al-Tabelen وهى مدينة فى القسم الجنوبى من ألبانيا. وذكر العطار أن بعض علماء البلغار قصدوه بخصوص مشكلة فى علم الكلام تتعلق بصفات الله، وكانت هذه القضية موضوع صراع فى إقليمهم. ويذكر أنه كتب لهم مقالا أسسه على فخر الدين الرازى، كما استشهد ب «شرح المعلم» لابن التلمنسى، وكانت هجوما على موقف المعتزلة. أنظر القسم الرابع فى الجزء الثانى صـ٤٥٧.

٦- «تحفة غريب الوطن فى تحقيق نصر الشيخ ابن الحسن الأشعرى» (فى علم الكلام) وهو كتاب مفقود. ويمكن أن نؤرخ لهذا العمل منذ إقامة العطار فى تركيا ومنذ أن ذكر أنه حمله إلى شيخ الإسلام عرب زادة الذى كتب له تقريظا. وقد اعتبره هجوما على الطريقة المحمدية وشيخها بيربرغلى وخصوصا الحاشية التى كتبها خادم زاده على هذا المتن. وذكر العطار أنه كان يدافع عن مواقف الأشاعرة. أنظر القسم الرابع من الجزء الثانى صـ٥٢٣-٥٢٤؛ الحسينى «شرح الأم المسمى بمرشد الأنام لبر أم الإمام صـ٨».

٧- «رسالة التدمير على أزمير» (علم كلام؟) مفقودة. أشار إليها الحسينى فى «شرح الأم صـ٣٨» وذكر أن العطار كتب هذه الرسالة عندما كان فى أزمير فى تركيا (يحتمل فى المدة من ١٨٠٦ إلى ١٨٠٧م. وذكرت إلى جانبها مقالات أخرى فى علم الكلام كان يدرسها فى ذلك الوقت.

٨- «هذا جواب الشيخ حسن العطار عن سؤال الفقير مصطفى البديرى. مخطوط بدار الكتب بالقاهرة رقم ١١٧١ كلام. هذا العمل يعالج الآراء المادية فى الخلق فى الفلسفة الإسلامية وماقبلها من فلسفات. يؤرخ هذا العمل فى أغسطس ١٨١٣م/ شعبان ١٢٢٨هـ.

[دار الكتب مخطوط - ميكروفيلم رقم ٣٩٧٤١- المترجم]

٩- «رسالة العطار فى علم الكلام» مخطوط بدار الكتب بالقاهرة ب ٢٥٨١٦ (١٥ ورقة) وهى نفس الرسالة «رسالة العطار فى خلق الأفعال فى علم الكلام» مخطوط بمكتبة الأزهر بالقاهرة. كلام ٢٢٩٨٥. والفرق بين الاثنين أن نسخة دار الكتب اتسعت لحواشى فى الهامش كتبها الشيخ على الميلى وكذلك بعض التعليقات كتبها العطار. وكما ذكر العطار فقد كتب هذا العمل لتصحيح بعض الأخطاء فى كتاب السنوسى عام ١٨١٣م/١٢٢٨هـ.

١٠- «رسالة تتعلق بموضوع علم الكلام» مخطوط بدار الكتب بالقاهرة. كلام مؤرخة في ١٨١٣م/١٢٢٨هـ. وهو مقال حول فائدة العلوم العقلية، وقد أسسه على فكرة أن الإنسان يستطيع أن يتناول أي مشكلة بطريقة علمية.

١١- «جواب العطار عن سؤال جاء اليه من أستاذه الشيخ ثعيلب» مخطوط بدار الكتب بالقاهرة ١١٧٢ كلام مؤرخ عام ١٨١٤م/ ١٢٣٠هـ [ميكروفيلم رقم ٣٩٨١٩- المترجم] أنظر الحسيني «شرح الأم صـ٤١» ذكر أن هذا المقال أحد مقالين مهمان في علم الكلام اشتهر بعد وفاة العطار عندما كتب تلميذه محمد الخضري الدمياطي بعض النسخ.

١٢- «جواب العطار عن سؤال جاء إليه من الشيخ الفضالي» مفقود. ذكره الحسيني في شرح الأم» صـ٤ ويذكر الحسيني أن هذا هو المقال الثاني من المقالين اللذين أشار اليهما. وهذا المقال يعالج الخلافات بين أهل السنة، المعتزلة والغيبيين. وعلى الوجه الآخر من المقال ومن المحتمل على النسخة الأولى، طلب من الشيخ الفضالي أن يكتب تقريظا لإجاباته عن السؤالين، فرد الشيخ الفضالي كاتبا أن العطار قدم اجابات ، قليل من يستطيع أن يرد بمثلها. ولم يعرف تاريخ هذا الجواب أو عنوانه بدقة.

١٣- «رسالة العلامة حسن العطار في الاجتهاد» مخطوط بدار الكتب ٣٢٣ مجاميع تيمور مخطوطات من ٤٥-٨١. نسخت ١٨٤١م/١٢٦٤هـ. نسخها علي بن فتوح وتشير الرسالة إلى أن تاريخ التأليف قد يكون حوالي ١٨٣٢م. وفي المخطوطة الأولى إشارة إلى أنها كتبت عام ١٨٤٤م/ ١٢٦٠هـ بعد وفاة العطار. لقد كان المقال هجوما على الشيخ الصوفي السنوسي الذي كان طالبا أو على علاقة شخصية بالشيخ حسن العطار عندما وفد إلى الأزهر حوالي ١٨٣٢م. [مخطوط بدار الكتب ميكروفيلم رقم ١٧٨٣٤- المترجم].

١٤- «هذان مسألتان من المسائل الأربعين التي صنفها الإمام فخر الدين الرازي في علم الكلام» مخطوط بدار الكتب بالقاهرة. برقم ١٢٢ كلام مجاميع تيمور صـ٢٧١-٣٢٦. وبالمخطوط رقعة من الورق تحمل توقيع حسن العطار ويلاحظ أن الحبر الذي كتب به المتن هو نفس الحبر الذي تم به التوقيع.

الفلسفة والحكمة

١٥- «حاشية العطار على شرح شريف الحسيني على هداية الحكمة لأثير الدين الأبهري» الحاشية مفقودة ولا يعرف مكانها. توقف عن الكتابة منذ ١٨٢٨م. استشهد به في رقم ٤ جزء ١ صـ٣١. أنظر أعمال الصبان في نفس العمل المنسوب إليه. الجبرتي، «عجائب الآثار في التراجم والأخبار جـ٢ صـ٢٣٧.

١٦- «قلائد الدر في المقالات العشر» وهي تماثل «شرح العطار على السجاعي في

الحكمة» (أو... على منظومة السجاعى). وعمل السجاعى المقصود هو «نظم العشر فى الحكمة». وتاريخ عمل العطار ١٨٠٤م/١٢١٩هـ. ويستشهد بروكلمان بنسخة أخرى رقم ٣٩٣ ببيروت ولم يرها المؤلف (بيترجران) بروكلمان،

Geschichte der Arabischen Litteratur, S2,p.256.

١٧- «رسالة فى الفرق بين الإمكان واللاإمكان» مفقودة.؛ الحسينى «شرح الأم صـ٣٨» يذكر الحسينى أن هذا العمل ألف فى ألبانيا. لقد ناقشت هذا الافتراض وتبين أن العطار لم يذهب إلى ألبانيا مما يزيد من احتمال أنه كتب هذا العمل فى تركيا قبل سنه ١٨١٠م.

١٨- «حاشية العطارعلى مقولات السيد البليدى، ألفها العطار ١٨١٨م/١٢٣٤هـ (الحكمة) القاهرة: المطبعة الخيرية ١٩١١م/١٣٢٩هـ. هذا العمل الأول من ثلاثة أعمال عمل فيها العطار على تقديم مبادىء الفكر العلمى الحديث فى مصر.

١٩- «حاشية العطار (الكبرى) على شرح السجاعى على المقولات» الفها العطار عام ١٨١٨م/١٢٣٤هـ المطبعة الخيرية ١٩١١م/١٣٢٩هـ. كتاب بالحجم الطبيعى كتبه بعد حاشيته على البليدى وقصد أن يكون استكمالا لعمله على البليدى.

٢٠- «حاشية العطار (الصغرى) على شرح السجاعى على المقولات» القاهرة: المطبعة الخيرية ١٩١١م/١٣٢٩هـ. ألفها ١٨٢٦م/١٢٤٢هـ وأسسها على كتابات أستاذه محمد الدسوقى.

٢١- «تفسير مقولات أرسطو لابن الفراج عبد الله» مخطوط بدار الكتب بالقاهرة فلسفة. قام العطار بعمل تصحيح ١٨٢٧م/١٢٤٣هـ. غير موجودة بدار الكتب.

العلم الطبيعى والتكنولوچيا:

٢٢- «شرح العطار على رسالة تشريح الأفلاك فى علم الهيأة» مفقود. الحاشية على متن لبهاء الدين العاملى (مؤرخ بعد ١٨١٨م/١٢٣٤هـ) أنظر رقم ١٨ صـ١٧٨، ٢٢١.

٢٣- «حاشية العطار على حاشية ابن الفتح (محمد بن الهادى نصر بن سعيد الحسينى العراقى، المسمى «تاج الصعيدى» على شرح تأسيس الأشكال لموسى بن محمد السمرقندى)» استكملها العطار ١٨٢١م/١٢٣٧هـ. مخطوط بدار الكتب بالقاهرة، ٢١٩ فهرس الكتبخانة الخديوية - رياضيات مجاميع. أوراق مخطوطة من ٤١ إلى ١٠٠. الناسخ عبد الخالق سليمان البرهيمى. إنه عمل أساسى فى عصر الكلاسيكية الجديدة فى ميدان العلم.

٢٤- «شرح هداية الرامى لمحى الدين تقى الدين السلطان الدمشقى» يقتصر على صفحات قليلة كتبها حسن العطار. دار الكتب - القاهرة - الفنون الحربية مفقود.

٢٥- رسالة فى كفاية العمل بالاسطرلاب والمقنطر والمجيب والبسائط (الميقات). غير متواجد. أشار إليه على مبارك فى «الخطط التوفيقية» حـ٤ صـ٣٠-٣١، ولكن لم يرد ذكره فى المصادر المتقدمة، وهذا يقودنا إلى الاستنتاج أنه كتب بعد عام ١٨١٥م.

٢٦- «حاشية فصيح الدين لمحمد النظامى على شرح قاضى زاده الرومى» كتب عام ١٤٧٣م/٨٧٨هـ وأهدى إلى الأمر على شاه الوزير. مخطوط بدار الكتب بالقاهرة ٥٨ رياضيات. مفقود. ويحتوى أيضا على ملاحظات للعطار.

٢٧- «كتاب الأكرAL-ukar لثيودسيوس» ترجمة قسطا بن لوقا واستكمل الترجمة من بعده شخص آخر. وهذه المخطوطة ترجع إلى القرن الثامن عشر وتوجد بطاقة وقع عليها العطار. وهذا العمل مسجل بقائمة المخطوطات العربية بجامعة ييل.

"Yale University library "Transactions of the connecticut Academy of Arts and Sciences 60 (1956): 158, item 1495.

٢٨- «رسالة فى الرمل والزايرجة» عالج العطار هذا الموضوع من زاوية علم الكلام أو من الزاوية العلمية. وقد استشهد به مبارك فقط فى الخطط حـ٤ صـ٤٠ ومن ثم فيحتمل أنه كتب بعد ١٨١٥م.

المنطق وأدب البحث

٢٩- «حاشية العطار على شرح محب الله البهارى على سلم الأخضرى» كتبها العطار عام ١٨١٩م/ ١٢٣٥هـ. مخطوط بدار الكتب برقم ٤ منطق وأدب البحث - حليم١١١مخطوط هذه النسخة مؤرخة فى ١٨٢٠م/١٢٣٦هـ. بالحاشية تعليقات على الهامش على ورقة رقم ١١١، كتبها نصر الهرينى ومؤرخة فى عام ١٢٦٩هـ.

وهذه المخطوطة لاتطابق الحاشية بالاسم مما أثار بعض الغموض، وتظهر الحقيقة فى رقم ٣١ أيضا فى نسخة من «شرح سلم العلوم للبهارى» (دار الكتب بالقاهرة ٩٨ منطق، فهرس المكتبة الخديوية. طبع ١٨٦١م/١٢٧٨هـ). كما كتب البهارى أيضا «حاشية على شرح ملاحسن على سلم العلوم» (الأزهر - القاهرة مخطوط رقم ٤٨٧٢٧، ١٢٣٠ الإمبابى). وفى النص الذى استشهد به عزى إلى الملاوى أنه تركه غير واضح فعلى أى متن كتبت الحاشية.

٣٠- «حاشية العطار على شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصارى على متن ايساغوجى للأبهرى. وكتبت الحاشية عام ١٨٢٠م/١٢٣٦هـ. القاهرة: المكتبة العلمية ١٨٠٩م/١٣٢٧هـ.

٣١- «حاشية (أو شرح) العلامة عبد الغفار على فوائد الضيائية» مفقودة. نوه عنها فى رقم ٢٩ صـ٢٤ وسجل فيها العطار أنه بحث «الدلالة والألفاظ» وأنه اكتسب قدرا

طيبا من نفاذ البصيرة خلال كتابته لملاحظاته الهامشية. كتب العطار هذا قبل عام ١٨٢٠م/١٢٣٦هـ.

٣٢- «حاشية العطار على شرح عبيد الله الخبيصي على تذهيب المنطق الشافعى للتفتزانى»، مؤرخة فى عام ١٨٢٤م/١٢٤٠هـ. القاهرة: المكتبة الأزهرية، ١٩٢٧م/١٣٤٦هـ.

٣٣- «حاشية عبد الحكيم السيالقوتى على حاشية على بن محمد المعروف باسم الشريف الجرجانى على شرح قطب الدين محمد الرازى والمسمى لوامع الأسرار فى شرح مَطالِع الأنوار» مخطوط بالأزهر بالقاهرة ٤٨٧٣٦ المنطق، ١٢٣٩ الإمبابى.

وهو المختار من المنطق فى كتاب «مطالع الأنوار» والذى كتبه قاضى سراج الدين بن أحمد المعروف باسم الارماوى (توفى ١٢٨٣م/٦٨٢هـ). وكتب العطار المزيد من التعلقيات الهامشية وبشكل أساسى على الستين ورقة الأولى من المخطوط. ووقع العطار باسمه وأرخ فى عام ١٨٢٨م/ ١٢٤٢هـ (تقرأ فى النص ١١٤٢هـ ولاشك أن هذا خطأ).

٣٤- «تقريرات العطار على حاشية عبد الحكيم السيالقوتى على شرح قطب الرازى على الحاشية. مخطوط بدار الكتب بالقاهرة ٥٥٦ منطق وأدب البحث. ست مخطوطات لم تؤرخ ولكن من المحتمل أنها كتبت بعد عام ١٨١٥م. [ميكروفيلم ٣٨٦٤٧ بدار الكتب - المترجم].

٣٥- «رسالة هل الماهية مجهولة أم لا» مقال فى المنطق ويعالج فى جزء منه القياس واستشهد به فى ٢٨ مخطوط ٦٩ ب والذى أكمل ١٨١٩م/ ١٢٣٥هـ والرسالة مفقودة

٣٦- «حاشية العطار على شرح على الرسالة الولدية لمحمد المرعشى» ١٧٩٥م. مخطوط بمكتبة الأزهر بالقاهرة رقم ٣٦٤٨٤. مخطوطا ٢٩-٨٠.

٣٧- «حاشية العطار على شرح البهنسى على الرسالة الولدية لمحمد المرعشى» ١٨١١م. مخطوط بالأزهر بالقاهرة ١٤٤٨٤، ٤٠٠ مجاميع. مخطوطات ٧١ب - ٩٨أ.

٣٨- «حاشية العطار على شرح ملاحنفى على أدب البحث لعضد ١٨٢٦م/١٢٤٢هـ. مخطوط بالأزهر رقم ٣٦٨٤ صـ١-٢٨. كتب الشرح محمد التبريزى والمعروف باسم الملاحنفى (توفى ١٤٩٤م)، فى «الرسالة العضرية فى أدب البحث والمُناظرة» التى كتبها عضد الدين الايجى. (توفى ١٣٥٥).

علوم اللغة

٣٩- «منظومة فى علم النحو» مؤرخة فى ١٧٨٧م/١٢٠٢هـ. مخطوط بدار الكتب بالقاهرة ٤٤٩ نحو مجاميع مخطوطات من ١١٤-١١٧. الطبعة الفرنسية عنوانها:

Pétit traité de grammaire arabe en vers, J Sicard Algiers: Imprimerie Orientale Pierre Fontana et Cie,1898.

٤٠- «حاشية العطار على شرح خالد الأزهرى على الأجرومية (لأبى عبد الله بن أجروم ١٧٩٢م/١٢٠٧هـ [؟] مخطوط بدار الكتب بالقاهرة ٤٨٧٦هـ ٩٠ ورقات. نسخها عبد الماجد الجزرى فى ١٧٩٢م/١٢٠٧هـ. [ميكروفيلم ٢٤٢٧٧ بدار الكتب - المترجم].

٤١- «رسالة تتعلق بختم شرح الأزهرى على الأجرومية». مفقود. الحسينى« شرح الأم صـ٥٩» يؤرخ لهذه الرسالة بين ١٨١٠، ١٨١٥م.

٤٢- «حاشية العطار على شرح خالد الأزهرى المعروف باسم «موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب لابن هشام» ١٧٩٤م/١٢٠٩هـ. مخطوط بدار الكتب بالقاهرة ٦٤١٦هـ. هذا أحد الأعمال فى النحو والتى ترجع إلى القرن الثامن عشر والذى لايزال يستخدم فى القرن العشرين.

٤٣- «حاشية العطار على شرح خالد الأزهرى على متنه المقدمة الأزهرية فى علم العربية (النحو)».١٨٠٢م/١٢١٧هـ. القاهرة - المطبعة الأدبية ١٩٠١م/١٣١٩هـ.

٤٤- «حاشية العطار على شرح مصطفى بن حمزة الأترولى المسمى بنتائج الأفكار فى شرح إظهار على إظهار الأسرار لـ محمد بير البرغيلى» مخطوط بدار الكتب بالقاهرة ٢١٢ قولة نحو. لاحظ أن اسم الشارح تكتب هجايتة بطرق مختلفة.

٤٥- «حاشية العطار على لامية الأفعال لابن مالك» مخطوط بالازهر بالقاهرة. ٨٧٥٦. نسخت عام ١٨٢٠م/١٢٣٦هـ ونسخها مصطفى سويلم وتوجد نسخة أخرى لهذا المخطوط بدار الكتب بالقاهرة ٩ صرف والنسخة الأخيرة وضعت فى غير مكانها. ومن المحتمل أن يكون كاتبها هو أيضا ابن مالك ولكن هذا لم يؤكد. هذه النسخة ٨٠ صفحة.

٤٦- أحمد بن على بن مسعود «هذه مجموعة فى علم التصريف مشتمل على ٦ كتب» القاهرة - مطبعة بولاق ١٨٢٥م. المقدمة كتبها حسن العطار.

٤٧- الفرق بين الجمع واسم الجمع واسم الجنس الجماعى والفردى» مخطوط بدار الكتب بالقاهرة ١٢٩٣٠ نحو. مخطوطة واحدة وقد شاركه فى التأليف الشيخ مصطفى البدرى الدمياطى ومن المحتمل بعد عام ١٨١٥م.

٤٨- «قصيدة فى النحو من بحر التأويل» مفقودة، الحسينى،« شرح الأم..» صـ٣٩ أشار إلى أنه يعطى مثلا لشعر الغزل وأنها تبدأ بحمدك يامولاى..

٤٩- «منظومة فى الفرق بين أم المتصلة والمنقطعة» مفقودة. استشهد بها الحسينى أو أشار إليها فى «شرح الأم..» صـ٣٩.

٥٠- «هداية الأنام لما أتى من الأحكام» مخطوط بدار الكتب بالقاهرة. ٦٦١ نحو.

مفقود. أشار إليه بروكلمان: Geschichte der Arabischen Litteratur, S2,p. 720 نسخة كتبها عبد الفتاح السيد محمد الدمياطي.

٥١- «حاشية المغنى فى النحو» مفقودة. من المحتمل أن تكون حاشية على متن لابن هشام يسمى «مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب» ولم يعرف الشارح وربما يكون جلال الدين السيوطى. أنظر البيطار، «حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر حـ١ صـ٤٩٢.

٥٢- «حاشية العطار على السمرقندية فى علم البيان (أو فى الاستعارة)» عام ١٧٩٧م (١٢١٢هـ. مخطوط بدار الكتب بالقاهرة ٥٢٥٥هـ، والمتن الأساسى يسمى «فرائض الفوائد لتحقيق معانى الاستعارة» من تأليف أبو القاسم الليثى السمرقندى. (توفى ١٤٨٣م). ولم يسجل اسم الشارح.

[ميكروفيلم رقم ١٠١١٨ بدار الكتب بالقاهرة - المترجم]

٥٣- «حاشية العطار على السمرقندية فى علم البيان». القاهرة: المطبعة الوهابية، هذه النشخة غير مؤرخة، وهى نفس العمل فى رقم (٥٢) بشىء من التوسع والإضافة. كتب العطار هذا العمل ١٨١٥م.

٥٤- «حاشية العطار على شرح عصام الدين الإسفرايينى بن عربشاه على رسالة ودعية العضدية لعضد الدين الإيجى. مخطوط بمكتبة الأزهر بالقاهرة رقم ١٣١ علم الودع. الإمبابى مخطوطات من ١٢٣ إلى ١٩٤. هذه النسخة مؤرخة فى ١٨٦١م/١٢٧٨هـ وربما كتبها العطار قبل عام ١٨١٥م، وقد أشار إليها (فى مخطوط ١٢٣ا) على أنها تقييدات. وهذه تسبق ٥٧ التى هى آخر عمل قام به على هذا المتن.

٥٥- «حاشية الخطائى (نظام الدين عثمان) على شرح المختصر لسعد الدين التفتزانى على تلخيص المفتاح لجلال الدين القزوينى». مخطوط بدار الكتب بالقاهرة ١٣ بلاغة. وتسجل القائمة (الفهرس) أن هناك ملاحظات هامشية على هذه النسخة بخط العطار، ولكن هذا أمر ليس من السهل التأكد منه والأطمئنان إليه.

٥٦- «حاشية على تعريب الرسالة الفارسية فى البيان لعصام الدين الإسفرايينى المسمى برأسالة عصام الدين». مفقودة. أشار إليها محمد العطار «شرح على منظومة العطار» مخطوط ٢ب.

٥٧- «حاشية العطار على شرح عصام الدين على رسالة العضدية» مخطوط بالمسجد الأحمدي بطنطا ٨٠ (٥٥٨). ١٦ ورقة والحاشية مؤرخة بين عامى ١٨١٤-١٨١٥م. أشار العطار على الورقة رقم ١٦ أنه كان يقترب من مصر عند كتابتها.

التاريخ والجغرافيا

٥٨- «رسالة فى تحقيق الخلافة الإسلامية ومناقب الخلافة العثمانية» مخطوط بدار الكتب بالقاهرة رقم ٣٨٠ مكتبة زكية. الرسالة غير مؤرخة. تتكون الرسالة من ٣٦ ورقة. وهذا عمل أساسى من أعمال الثقافة الكلاسيكية الجديدة ويعتبر من أول المحاولات المصرية فى توظيف نموذج ابن خلدون والاستفادة منه.

٥٩- تقى الدين المقريزى، «البيان والاعراب عما بأرض مصر من الأعراب» القاهرة عالم الكتب، ١٩٦١م. توجد ملاحظات كتبها حسن العطار على الهوامش وقد نقلت من مخطوط دار الكتب، القاهرة ١١٥٠ تاريخ، وقد حفظها المحقق عبد الماجد عابدين أنظر خصوصا صفحات ٩ ، ١٠ ، ٧٣.

٦٠- أبو الفدا «كتاب تقويم البلدان» مخطوط بمكتبة بلدية سوهاج ١٣ الجغرافيا كتب العطار ملاحظاته على الهوامش، وهى مؤرخة ١٨٣٣م. ومصدر هذا المخطوط مكتبة الطهطاوى. وقد درس الطهطاوى مع العطار هذه النسخة. أنظر الطهطاوى، «مناهج الألباب صـ٣٧٥»

[مكتبة بلدية سوهاج تعرف الآن بمكتبة رفاعة الطهطاوى بمبنى مجلس المدينة فقد زرتها فى إبريل عام ١٩٨٩م - المترجم].

٦١- محمد بن عبد الرحمن السخاوى «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع» مخطوط بدار الكتب بالقاهرة رقم ٦٧٥ تاريخ. أشار إليه الزبيدى وعبد الرحمن الجبرتى وحسن العطار الذى ذكر أنه قرأ هذا الكتاب.

٦٢- محمد بن ابراهيم المعروف باسم ابن الحنبلى. «در الحب فى تاريخ أعيان حلب» وهو مخطوط فى مكتبة بلدية سوهاج رقم ٦٠ تاريخ وبه ملاحظات على الهامش للعطار فى الجزء الثانى.

ملحوظة: المخطوط موجود حاليا بمكتبة رفاعة الطهطاوى بمدينة سوهاج ومقرها مجلس المدينة ورقم المخطوط ٣٢٢ تاريخ. والناسخ رضى الدين محمد.

٦٣- صلاح الدين المعروف باسم ابن شاكر الكتبى الحلبى «عيون التواريخ» مخطوط بدار الكتب بالقاهرة. ويحمل المخطوط توقيع العطار.

الطب

٦٤- «منظومة العطار فى علم التشريح» مخطوط بمكتبة الأزهر بالقاهرة. ٥٠٨ أباظة. ٤٩ ورقة وهذا المخطوط مؤرخ فى عام ١٨٠٨م/١٢٢٣هـ توجد ملاحظات هامشية للعطار مؤرخة عام ١٨١٣م/١٢٢٨هـ. والمخطوط مفقود.

٦٥- «شرح قانونجا للجغمينى»مفقود. أشار إليه الحسينى فى «شرح الأم المسمى بمرشد الأنام لبر أم الإمام صـ٣٨ «وقد ذكر أن العطار بدأه فى دمشق ولكنه لم يستكمله هناك.

٦٦- «شرح العطار المسمى براحة الأبدان على نزهة الأذهان فى علم الطب» ١٨١٣م/١٢٢٨هـ. مخطوط بمكتبة الأزهر بالقاهرة رقم ٣٤٣٤ برواق المغاربة. ٢٥١ ورقة. وهو من الأعمال الممتازه فى الطب فى عصر الكلاسيكية الجديدة، ويتضمن نقدا أساسيا للنتائج التى وصل إليها ابن سينا فى التشريح.

٦٧- «نبذة فى علم الجراحة لتعريف أكل الفول بالقطع والخط». مفقود أشار إليه مبارك فى الخطط حـ٤ صـ٣٩. ومن المفترض أن العطار كتبه فى دمشق.

٦٨- «مقال لتعريف البتر» مفقود. أشار إليه مبارك فى الخطط التوفيقية حـ٤ صـ٣٩ فى استئصال القرحة.

٦٩- «مقال لتعريف الفصد» مفقود. أشار إليه مبارك فى الخطط حـ٤ صـ٣٩ فى فصد الدم أو إسالة الدم.

٧٠- «مقال لتعريف الكى»مفقودد. أشار إليه مبارك فى الخطط حـ٤ صـ٣٩ فى موضوع العلاج بالكى.

٧١- «جزء على شرح المبرد»مفقود. وأشار مبارك إلى هذا الكتاب فى خططه حـ٤ صـ٣٩. وعرض العطار فى هذا الكتاب لصعوبة تحديد النبض. وعرض لهذه المشكلة أيضا فى منظومته (رقم ٦٤) وكان قد كتبها فى دمشق.

٧٢- «حاشية العطار على شرح المنظومة الطبية لبهراق الحضرمى» مفقود. أشير إليها فى رقم ٣٠ صـ١٠٢، ١٠٦، ١٧٢ ومؤرخه فى عام ١٨٢٠/١٢٣٦هـ أو قبلها. الحاشية تتناول مسألة فى التشريح. ربما يكون كاتب الحاشية جمال الدين محمد بن عمر بهراق اليمنى الحضرمى، مات ١٥٢٤م/ ٩٣٠هـ. وقد عرف لكتابه «شرح الكفاية فى الطب» (بروكلمان .Geschichte der Arabischen Litteratur, S2,p.554) والعمل الوحيد الذى أمكن الوصول إليه وعنوانه «كفاية فى الطب» كان نسخة كتبها مسيح بن حكيم الدمشقى. (بروكلمان

Geschichte der Arabichen Litteratur S2,p.1029).

٧٣- أمين الدولة بن الفرج بن يعقوب بن اسحاق المعروف باسم ابن القف، «الأصول فى شرح الفصول لكتاب «الفصول» لمؤلفه أبقراط» ٤ طب، مخطوط بدار الكتب بالقاهرة والنسخة مؤرخة من عام ١٧١٢م/١١٢٤هـ. توجد ملاحظات على الهامش للعطار، وكذلك

يوجد توقيعه على الصفحة الأخيرة. ويشير فى المخطوط رقم ٦٤ إلى أنه استخدم ابن القف كمصدر لمعلوماته.

٧٤- سليمان المعروف باسم ابن جلجل «طبقات الأطباء والحكماء» مفقود. قال الطهطاوى أن العطار كتب ملاحظات على هوامش نسخة من هذا الكتاب. أنظر الطهطاوى، «مناهج الألباب صـ٣٧٦».

الأدب

٧٥- شهاب الدين الخفاجى، «ريحانة الألباء ونزهة الحياة الدنيا. «يسمى أيضا» ريحانة الأدب».

ليننجراد: جامعة ليننجراد. مخطوط رقم ٧٣٣. عليه توقيع العطار. أشار إليه كرتشكوفسكى Kratchkowski فى «حياة محمد عياد الطنطاوى صـ١٤٥» وقد نشرت المتن فى القاهرة مطبعة بولاق عام ١٨٥٦م. وقد حرره وأعده للنشر أحد زملاء محمد عياد وهو ابراهيم الدسوقى. أنظر الشوربجى، «قائمة بأوائل المطبوعات العربية المحفوظة بدار الكتب صـ١٧٠».

٧٦- «مقامة فى دخول الفرنسويين للديار المصرية» مخطوط بدار الكتب بالقاهرة رقم ٧٥٧٤ أدب. تم تأليفها تقريبا ١٨٠٠-١٨٠١م /١٢١٦ - ١٢١٧هـ وهى كتاب فى السيرة الذاتية ومختصرة، وهو عمل ريادى هام فى الواقعية الجديدة فى الأدب.

٧٧- هذا نخب ديوان الفطن الأريب ابراهيم بن سهل الاسرائيلى الأندلسى الأشبيلى. دار الكتب بالقاهرة. مطبعة عبد الغنى فكرى، ١٨٦٢م/١٢٧٩هـ. وهو مخطوط معدل برقم ٢٢٢ الأدب.

كتب العطار المقدمة والخاتمة، كما تخير الشعر أيضا. ومؤرخ فى ١٢٢٩هـ/١٨١٤م. إن تحرير العطار لهذا الديوان يدل على رد فعل منه ضد الشعر الشكلى التقليدى.

٧٨- «ديوان العطار» مفقود. ويقال أنه فقد فى دمشق خلال عام ١٨١٥م أو قبلها. (الحسينى، «شرح الأم المسمى بمرشد الأنام لبر أم الإمام صـ٣٩») استشهد الحسينى بالعطار الذى ذكر أنه فقد هذا الديوان فى دمشق مع بعض الأمتعة، وأنه يصل إلى ٨٠ ورقة. أنظر «روضة المدارس المصرية ١ رقم ١٨ (١٨٦٩م/١٢٨٧هـ): ٣٦-٣٧. إن فقد هذا الديوان جعل من الصعب جدا دراسة العطار كظاهرة أدبية. وهناك كتب كثيرة قديمة تشير إليه من خلال بيت أو بيتين من هذا الديوان. وقد استشهد العطار نفسه بقطع صغيرة من هذا الديوان فى كل عمل كتبه من الناحية الفعلية. ولسوء الحظ فإن المجموعة الكبيرة رقم ٨١ تمثل الشعر التقليدى الذى كتبه للقصر.

٧٩- «رسالة جمع فيها بعض مقطوعات شعرية فى فنون مختلفة» مفقودة. أشار إليها الحسينى، «شرح الأم صـ٣٩».

٨٠- اسماعيل الخشاب، «ديوان الخشاب» جمعه وحرره وأعده العطار. استانبول: مطبعة الجوائب عام ١٨٢٢م/١٣٠٠هـ. جمعه العطار حوالى عام ١٨١٥م عند وفاة صديقة الخشاب.

٨١- «الانشاء» القاهرة: محمود توفيق عام ١٩٣٦م. هناك طبعة قديمة طبعت فى القاهرة: مطبعة بولاق ١٨٣٥م/١٢٥٠هـ. إن تاريخ الطبعة الأولى أو تاريخ التأليف غير معروف، (Salama, Enseignement islamique en l'Egyte, p.199.) وتوجد نسخة أخرى قديمة عثر عليها، وهى محفوظة بدار الكتب بالقاهرة، ٢٥ الأدب. وهذه الطبعة قامت بها مطبعة بولاق عام ١٨٥٩م. وقد حررها شيخ عرف بنفسة على أنه يكتب فى علم العروض وهو الشيخ محمد العدوى.

منوعـات

٨٢- «مخاطبة ومجاوبة بين الأديب الشيخ مصطفى بكرى الساعاتى.. والشيخ حسن العطار» روضة المدارس المصرية ١ رقم ١٨ (١٨٦٩م/١٢٨٧هـ) ٢٥، ٣٢ رقم ١٩، صـ٢٤-٢٨؛ أنظر أيضا أرقام ١٨، ١٩ وأماكن متفرقة.

٨٣- إجازة إلى «أبو حامد العربى بن محمد الدمناتى الفاسى (توفى عام ١٨٣٧م/١٢٥٣هـ): لخصت فى الكتانى، «فهرس الفهارس حـ٢ صـ٤٦٩ وذكر فيها أن الأصل يمكن أن يوجد فى مخطوط مفقود ويسمى «فهرسة ابن حامد الدمناتى» [«فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات» تأليف عبد الحى بن أبى المكارم عبد الكريم بن القطب الشهير بأبى المفاخر محمد الحسنى الإدريسى الكتانى الفارس» فى مجلدين ح ٧٨٥٥- دار الكتب. المترجم].

٨٤- إجازة فى الطب منحها العطار لعبد القادر الخلاصى (توفى عام ١٨٣٩م/١٢٥٥هـ) ذكرها المعلوف فى «الأسرة العربية المشتهرة» صـ١٩. وقد وجدت هذه النشخة فى مكتبة أسرة الفقيد فى بعلبك وظلت هناك حتى عام ١٩٧٣م على الأقل حين قيل إنها بيعت.

٨٥- إجازة منحها العطار لعارف بك حكمت. ذكرها بالتفصيل شهاب الدين الألوسى فى «الصادح بشاهق النجوم على أفنان ترجمات شيخ الإسلام وولى النعم »الأزهر القاهرة مخطوط رقم ٧٢٢١ تاريخ أباظة. هذا الكتاب مصدر هام لحياة عارف حكمت. كما كتب عنه أحد المصلحين العراقيين المشهورين.

٨٦- خطابات إلى عبد الرحمن الجبرتى ١٧٩٨-١٨٠٠م فى كتاب الجبرتى، مظهر

التقديس فى ذهاب دولة الفرنسيس» صـ١٤-٣٨٢ وفى أماكن أخرى متفرقة من عجائب الاثار والتراجم والأخبار حـ٣ صـ١٦٣-١٦٤»

٨٧- تقريظ الطريقة الصوفية المدنية (وهى فرع من الشاذلية) فى كتاب محمد زفير المدنى، «النور الساطع والبرهان القاطع» (القاهرة ١٨٣٣م/١٣٠١هـ) صـ٤٣.

٨٨- خطاب وجهه العطار إلى الدفعة المتخرجة عام ١٨٣٤م من طلبة مدرسة الطب بأبى زعبل، وقد ورد الخطاب فى Clot Bey, "Memoines de Clot Bey" ونشر الكتاب جاستون ويت :Gaston Wiet

(Caire: Imprimerie de l'institut Francais d' Archaeologie Orientale, 1949) pp. 130-131.

٨٩- أجازة منحها العطار لحسن البيطار (حوالى عام ١٨١٥م). أنظر عبد الرازق البيطار، «حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر حـ٢ صـ٤٨٩-٤٩٢»

٩٠- شعر غير هام ورد فى الجبرتى، «عجائب الآثار حـ٣ صفحات: ٤٤، ٩٧، ١١٤، ٣٠٧، حـ٤ صفحات: ٢٨، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٩، ٢٤٠؛ مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة حـ٤ صفحات: ٣٨-٤٠، رقم ٤ ،١، ٨، ٢١٤، ٢٤٩، ٣١٦، ٣٢٦، ٤٤٦، حـ٢ صفحات: ١٩٥، ٢٤٧، ٢٥٥، ٣٣٢، ٤٤٨، ٤٥٣، ٤٦٦، ٥٠٦، ٥١٠، ٥١٣، ٥١٤، ٥٢٧، ٥٥٢، رقم ٣ حـ١ صفحات: ١٩، ٢٥، ٦٢؛ رقم ٣٣ صـ٢١٥؛ طه حسين وآخرين، «مقتطفات من كتب الأدب العربى (القاهرة - غير مؤرخ) حـ١ صـ٢٤٦، حـ٢ صـ٢٤٦، الطهطاوى، «تخليص الإبريز» صـ٥٣.

٩١- مكاتبات مفقودة:

خطابات إلى مصطفى البكرى فى روضة المدارس المصرية، أشار إليها عبد الغنى حسن فى كتابة «حسن العطار صـ٥٨-٥٩».

٩٢- وسائل اتصال بيرقراطية:

وهى واسعة ومنتشرة، وهذه المكاتبات تشمل فترة العشر سنوات الأخيرة من حياة حسن العطار، وهى توجد فى الأرشيف القومى (بدار الوثائق القومية) فى مصر، والتى لم أتمكن من الحصول على تصريح للإفادة منها. وقد تم تلخيص بعض هذه المكاتبات فى الوقائع المصرية وفى سامى، «تقويم النيل» وهى دراسة عن البنية البيرقراطية ومؤسسة على هذا الأرشيف. وهى تزيد من فهمنا بدرجة أكبر للطبقة الحاكمة فى مصر فى ذلك العصر، كما يمكن أن تضيف الكثير إلى ما نعرفه عن الأفراد.

٩٣- مقدمة: تقريظ العطار لكتاب «تخليص الإبريز للطهطاوى» القاهرة بولاق ١٨٥٠م.

ملحق ١

هوامش «مقامة العطار»

(١) مقامة العطار وهى منشورة مع مقامة طويلة للإمام السيوطى بعنوان «هذه المقامات السيوطية للإمام الحافظ جلال الدين سيدى عبد الرحمن السيوطى رحمة الله ونور ضريحه، مذيلة بمقامة لمولانا الهمام الشيخ حسن العطار صـ٩١ - ٩٦ [دار الكتب ٧٥٧٤ أدب] وقد ترجمها Oscar Rescher, Orientalis-che Miszellepp. 229-23 4,. كما كتب الكيلانى دراسة لهذه المقامة فى «ربوع الأزبكية» صـ٥١ - ٦٥ وأماكن أخرى.

(٢) العطار، مقامة العطار صـ٩٢-٩٤.

(٣) المصدر السابق صـ٩٤ - ٩٦. يقول المؤلف «من المؤسف أن كل المراجع الفرنسية المطبوعة عن هذه الفترة لم تشر إلى العطار. وهذا يدفعنا إلى الظن بأنه حتى هوية هؤلاء المستشرقين الفرنسيين الذين عرفهم موضع شك. ونحن نختم بأن R.Raige كان موضع إعجاب كل من الخشاب والعطار حتى وصل هذا الإعجاب إلى درجة من المنافسة. لقد سجل الجبرتى فى «عجائب الآثار فى التراجم والأخبار «حـ٤ صـ٢٣٠ بعض الغزل كتبه العطار لصديقة ريج R.Raige (١٧٧٠ - ١٨٠٧) الذى عاش فى ظل مستشرق مشهور هو Venture de Paradise ڤنتور دى باريز، كان مترجما من اللغة العربية، ولم يتحمل سوى مسئوليات محدودة. تماما فقد مات مبكراً، كما أن حياته كانت عادية فلم تكن زاخرة بالأحداث. وورد اسمه فى كتاب «وصف مصر» فقط لأنه انشغل بالجدل الذى دار حول العمر الزمنى لمعبد دندرة. أنظر:

Histoire et bibliographie critique de la commission de science et Arts de l'institut de» «l' EGYPTE, p. 58

لمؤلفه جابربيل چيمار Gabriel Guemard، كما أن چيمار له مؤلف آخر هو:

Les orientalistes de l'armee de l'orient Ravue de l'history des Golonies (1928) pp 140- 142.

إن الصداقة التى ربطت بين العطار وريج ربما ترجع إلى تقاربهما فى السن، كما كان كل منهما غير منشغل بأحداث عصره. وذكر الكيلانى أيضا فى «ربوع الأزبكية» أن ريج كان صديقا للعطار.

ملحق ٢

هوامش «رحلات العطار»

(١) حاشية العطار على شرح الأزهرية ص ١، ١٢٥. وفى المعلومات التى قدمتها فى هذا الجزء نجد الحسينى (شرح الإمام المسمى بمرشد الأنام لبر أم الإمام ص ٣٧» يتفق لدرجة كبيرة أو صغيرة فى أن الفترة التى قضاها العطار فى دمشق كانت الأخيرة (يعتمد على مصادر دمشقية) ولكنه يتناقض مع نفسه عندما يقدم رواية أخرى (ص ٣٥) وتبدو أنها صياغة جديدة لمبارك فى الخطط التوفيقية الجديدة حـ ٤ ص ٣٨- ٣٩ كتب الحسينى نقلا عن مبارك وبنفس كلماته: «ثم رحل بعد ذلك الوقت إلى سوريا [أعنى عندما ترك مصر] وأقام قليلا فى دمشق دون رعاية من أحد كما كان يحدث عادة مع كثير من

العلما». ثم يتخطى الحسينى الوصف المطول لمبارك لما يمكن أن يكون معروفا، وينتقل إلى وصف العطار فى رحلته عندما غادر دمشق إلى الأراضى التركية حيث أقام مدة طويلة، وذهب خلالها إلى ألبانيا ثم عاد إلى مصر وتتفق جميع المصادر فى أن العطار عاد إلى مصر عام ١٨١٥. وعلى أى حال فإذا وضعنا فى الاعتبار كلمات العطار نفسه فإنها توحى بأنه كان فى دمشق خلال الفترة من ١٨١٠ إلى ١٨١٥م، نفى احتمال قيامه ببعض الرحلات القصيرة، وأنه (أنهى إقامته المؤقته فى تركيا. ويجب أن نتناول الموضوع باعتبار العطار أفضل شاهد لهذه التفاصيل، حيث أن الحسينى ومبارك جمعا معلوماتهما من أقاربه فى مصر بعد وفاته بوقت طويل. ومن ثم فإننا نختم بالنتيجة الأولى المحتملة وهى أن مبارك، ربما يكون قد قلب الأوضاع حول زيارة العطار لسوريا بأن وضعها فى أول رحلته بدلا من أن تكون فى نهايتها. والدليل الذى سوف نقدمه فى الجزء التالى حول العطار فى سوريا يدعم هذا الرأى. كتب البيطار يقول فى «حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر ط ١ ص ٤٩٠»، وهو مرجع هام، قال البيطار أن العطار عندما ترك مصر عام ١٨٠٢/ ١٢١٧ هـ، ذهب إلى البلاد التركية ثم ذهب إلى دمشق بعد أن كان قد أقام فى تركيا مدة طويلة، وعاد إلى دمشق عام ١٢٢٥ هـ/ ١٨١٠ م. ويقول البيطار أنه استقى هذه المعلومات من حياة محمد العطار.

من المعروف والثابت أن العطار ترك مصر إلى تركيا عام ١٨٠٢ م كما وردت فى الملحوظة رقم (١) وهذا خطأ مطبعى - المترجم وجمع المؤلف هذا النص من ص ١، ١٢٥ من المرجع المذكور. ويلاحظ أنه استبعد وصف العطار للفرنسيس بالكفر ولكنى سجلت النص كما كتبه صاحبه - المترجم.

(٢) العطار، «حاشية العطار علي شرح قاضى زادة» مخطوط ١٠٠ ب.

(٣) العطار، «حاشية العطار على نتائج الأفكار» ص ٤٠٧.

(٤) المصدر السابق ص ٢٥٢، ٤٠٦ من المحتمل وجود دليل مطابق فى الإسكندرونة. ويشير العطار فى ص ٤٠٦ أن حاشيته على كتاب النحو هذا تأجلت طويلاً مما أجبره على كتابتها جزءا جزءا، وفى النهاية أعد العطار نسخا إضافية، وحدث هذا خلال قيامه بالتدريس فى الإسكندرونة. كتب الحسينى يقول فى «شرح الأم المسمى بمرشد الأنام لبر أم الإمام ص ٣٨» بأن هذا العمل كان مفصلا جداً (كتب بالتفصيل) للطلبة الأتراك. إن هذا يدفعنا إلى ترجيح الرأى القائل بأن إقامة العطار بالإسكندرونة كانت طويلة وهى تبدأ على الأقل من عام ١٨٠٦ م.

(٥) العطار، «حاشية العطار على شرح محمد البهنسى على رسالة الولدية لمحمد المرعشى» مخطوطات م ٧ أ، الاب.

(٦) نفس المصدر السابق ص ٣٥ ويسمى العمل «تحفة» وهو مفقود، ومن المحتمل أن يكون اسمه «تحفة غريب الوطن فى تحقيق نصرة الشيخ أبى الحسن» ويعتبر هذا العمل هجوما على حاشية خادمى زادة Khadimi Zadeh على من يسمى «الطريقة المحمدية» وكان العطار يدافع عن وجهة نظر أشعرية (أنظر الفصل ٧). مبارك الخطط التوفيقية حـ ٤ ص ٣٩.

(٧) البيطار «حلية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر حـ ١ ص ٤٩٠ - ٤٩١».

(٨) سامى البدراوى، «حسن العطار» أعلام الفكر الإسلامى فى العصر الحديث طبعة أحمد تيمور ص ٢٦.

(٩) محمد العطار «شرح على منظومة العطار فى التشريح» مخطوط ١ أ.

(١٠) العطار، «حاشية العطار على شرح على جامع الجوامع» حـ ٢ ص ٥٣٣.

(١١) مقال بلا توقيع فى:

Grand aictionare universal du xix siecle, ed.

Pierre la rousse, xiv, 437.

ومن بين من دفن فى هذه المقبرة بعض البدريين.

(١٢) Adnan Abdulhak, la Science chez les Turcs. ottomans, p. 142.

من الواضح أن السياسة كانت ترمى إلى توفير المهارات المطلوبة فى الهندسة العسكرية.

(١٣) Guèmard, Une Oeuvre Frarcaise,P. 40. إن استانفوردشو Stan Ford Shaw يقلل من دلالة هذه المدارس وأهميتها، فهو يشير إلى أنها دخلت فى مرحلة من الضعف والانحسار بعد عام ١٧٨٨ عندما سحب لويس السادس عشر المستشارين الفرنسيين، وعلى أى حال فإن التعليم فى هذه المدارس اقتصر على مبادئ الرياضات والتدريب على استخدام المدفعية. ومهما يكن الأمر فإن شو يصف المدارس الهندسية الخاصة والأسطول بأنها أهم مكونات النظام الجديد، لأن هذه المدارس خلقت فيلقا مدربا تدريبا غربيا ويتشكل من متخصصين ذوى اتجاهات إصلاحية.

CF. Shaw,

"The Established Ottoman Army Corps under Sultan Selim 111,"Der Isiamgo (1964): 177 -178.

ويعزوشو تأسيس مطبعة سكوتارى والتى تأسست حسب روايته عام ١٨٠٠إلى المراجع فى الموضوعات التقنية التى كانت تحتاجها هذه المدارس. (المصدر السابق صـ١٨٣).

(١٤)أنظر أيضا مقالته ض: Syivestre de sacy, Bibliotheque imprimè,pp.

331--333 nn. 1498-1506.

Mines de i,Orient 4(n.d.):296 n.593.

(١٥) ولبحث قضية تخلف اقتصاد سكوتارى فى ألبانيا وأنه اقتصاد ريفى أنظر

H.L.Pouqueville, vogage en More~e ~aConstantinople

et en Albanie,111, chab. 28-29.

ويرسم هذا الكتاب صورة كاملة للصعوبة الكبيرة التى تواجه من يريد التنقل داخل هذا الإقليم ال كان فى أواخر القرن الثامن عشر فى حالة كبيرة من الاضطراب . أنظر

Dennis N.SKiotis,"From Bandit to Pasha: First step in the Rise to Power of Àli of .plen , 1750-1784 "

Internabional Journal of Middle Ealt Studies , 1971 : 243n.3.

ويوضح هذا المرجع أن على بك كان فى حالة حرب بعد عام ١٧٨٧م مع الباشا المتمرد فى سكوتا

واسمه كارا محمود باشاتلى Kàrà Mahmoad Bushàtli وفى عام ١٨٠٧م افتتح أحد دراويش البكتاشية فرعا بالقرب من سكوتارى ولكنه طرد فيما بعد . وقد سجل القليل من الحياة الثقافية فى سكوتارى فى أوائل القرن التاسع عشر.

(F.W. Hasluck,Christianity ankd Islam under the Sultans,11, 590).

التعريف ببعض الأعمال الهامة

بيبليوجرافيا

- البغدادي، اسماعيل. «هداية العارفين فى أسماء المؤلفين وآثار المصنفين» جزءان وملحق. استانبول: المكتبة البهية، ١٩٥٥.

- البيطار، عبد الرازق، هداية البشر فى تاريخ القرن الثالث عشر ثلاثة أجزاء. دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٦١.

ويعتبر هذا الكتاب المصدر الأساسى للحياة الثقافية فى سوريا فى القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر. وقد أضاف إليه الشطى.

- بروكلمان، كارل،

Geschichte der Arabischen Litteratur 5 vols, Leiden: Brill, 1937-1949.

- البرساوى، محمد طاهر، المؤلفين العثمانيين، جزءان. استانبول، ١٩٢٨/١٣٤٦هـ.

- الداغستانى، على حلمى، فهرس الكتب التركية الموجودة فى الكتبخانة الخديوية. القاهرة: المكتبة العثمانية، ١٨٨٨/١٣٠٦هـ.

- دار الكتب المصرية، فهرس الخزانة التيمورية. أربع أجزاء. القاهرة: دار الكتب، ١٩٤٨-١٩٥٠.

- فهرس الكتب العربية المحفوظة بالكتبخانة الخديوية. سبعة أجزاء. القاهرة: دار الكتب، ١٨٨٧.

Ellul Jean, Index des communication et memoires publiés à l'Institut de l'Egypte, 1849-1952. Cairo: Imprimerie de l'Institut Francais d' Archaeologie Orientale, 1950.

Encyclopedia of Islam. 4 vols. Leiden: E.J. - Brill, 1913-1937. 2 vols. Leiden: - Brill, 1960-.

- **الحسنى، عبد الحى فخر الدين،** نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر. عشرة أجزاء. حيدر اباد: مطبعة دائرة المعارف، ١٩٤٦.

- **كحالة، عمر رضا،** معجم المؤلفين وتراجم العربية. خمسة عشر جزءا. دمشق: المكتبة العربية، ١٩٣٧.

- **القطانى، عبد الحى،** فهرس الفهارس واثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات. جزءان. فاس: المطبعة الجديدة، ١٣٤٦/١٩٢٧.

- **الخالدى، أحمد سامح،** أهل العلم بين مصر وفلسطين. القدس: المكتبة العصرية، بدون تاريخ. ويحتوى على سير مثقفى فلسطين فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

- **خليفة، حاجى،** كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون. أربع أجزاء استانبول: وكالة المعارف، ١٩٤١.

- **الخانى، عبد الماجد الخالدى،** الأنوار القدسية فى مناقب السادات النقشبندية. القاهرة: مطبعة السعادة: ١٣٤٤/١٩٢٦. من الكتب الهامة والمفيدة عن حياة أعضاء الطريقة النقشبندية، حيث كانت هذه الطريقة من أهم الطرق الصوفية فى العالم العربى بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر.

- **خورى، ابراهيم،** مخطوطات دار الكتب الظاهرية: علم الهيئة، دمشق: مطبعة مجمع اللغة العربية، ١٩٦٩.

- **المراغى، أبو الوفا،** فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهرية إلى عام ١٩٥٢م/١٣٧١هـ. ست أجزاء. القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٩٥٢.

- **مختار، محمد،** التوفيقات الإلهامية. القاهرة: بولاق ١٨٩٨.

- **المرادى، محمد خليل،** سلك الدرر فى أعيان القرن الثانى عشر.

أربعة أجزاء. القاهرة: دار الطباعة الكبرى، ١٨٧٤-١٨٨٣.

- **روضة المدارس المصرية.**

مجلة ثقافية هامة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

Sezgin, Fuat. Greschichte des Arabischen Schriftums. Leiden: Brill, 1967.

- شلبى، داوود، مخطوطات الموصل. بغداد: مطبعة الفرات ١٩٢٧.

- **الشطى، محمد جميل،** روض البشر فى أعيان دمشق فى القرن الثالث عشر.

دمشق: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦.

- **الشوربجى، جمال الدين**، قوائم بأوائل المطبوعات العربية المخطوطة بدار الكتب. القاهرة: دار الكتب، ١٩٦٣.

من أهم الأعمال التى تعرض لتاريخ الثقافة فى الفترة من ١٨٠٠ إلى ١٨٥٠.

- **الزركلى، خير الدين**، الأعلام. ثلاثة أجزاء. القاهرة، ١٩٢٨.

أعمال لم تنشر

فى العربية

- **الألوسى، شهاب الدين محمد.** «الصادح بشاهق النجوم على أفنان ترجمات شيخ الإسلام وولى النعم». مخطوط، الأزهر، القاهرة ٧٢٤ تاريخ، أباظة.

- **العطار، محمد.** «شرح على منظومة العطار فى التشريح.» ١٨١٣م/١٢٢٨هـ. مخطوط، الأزهر، القاهرة ٦٥٠٩ أباظة.

- **العوضى، الحسن البدرى.** «اللوائح الأنوارية». مخطوط. دار الكتب، القاهرة ١٤١٩ أدب.

- سجلات المخطوطات العربية الموجودة فى استانبول. دار الكتب، القاهرة. وتشتمل على محتويات مكتبات ثمانية وعشرين مسجدا باستانبول.

- **الدمرداش، أمير أحمد.** «كتاب الدرة المصانة فى أخبار الكنانة من مواقع فى دولة المماليك من السناجق والدولة وعوائدهم والباشا». جزءان. مخطوط بالمتحف البريطانى، لندن رقم ٤٨٨، المخطوطات العربية.

British Muscum, London. No, 488 Arabic Manuscripts.

- الحسينى، أحمد. «شرح الأم المسمى بمرشد الأنام لبر أم الإمام» مخطوط بدار الكتب، القاهرة. ١٤١١ تاريخ، تيمور.

- **الماجد، عبد الله بن العارف** بالله شيخ على العدوى. «حديث رسالة التبشير فى فضل من بنى مسجدا أو فرشه بالحصير،» ١٤٨٨ مخطوط بالأزهر بالقاهرة مجاميع ٤٣٠ رقم ٣.

- **السجاعى، أحمد.** «الروض النضير فيما يتعلق بآل بيت البشير النذير.» مخطوط بالأزهر بالقاهرة. مجاميع ٤٣٠ رقم ٣.

- **الزبيدى، محمد مرتضى.** «تحفة القماعيل فى مديح شيخ العرب اسماعيل،» ١٧٧٠م/١١٨٤هـ. مخطوط بدار الكتب بالقاهرة ٦١٦ تيمور أدب، ١٧٧٠م/١١٨٤هـ.

اللغات الأوربية:

Algar, Hamid." Shaykh Muhammad Asad and the Naqshbandi Tariqat in the Turkish Re-

pulic." Report. Middle East Studies Association of North America, Confernce no.5,1971

_ Darwish, Abdullah " Abd al Fattah."Al- khalil Ibn Ahmad and the Evolution of Arabic Lexicography." Doctoral dissertation, school of Oriental and African Studies, University of London,1955.

_ Digby, Simon."Changing Horizons of Thought in Eighteenth- Century Muslim India". Confernce Paper. Colloquium on the Muslim World in the Eihteenth Century, Philadelphia, 1971.

_ Great Britain. Pubilc Record Office. Foreign Office, Egypt, Series 142, vol.1(1850).

_ Kuhnke, Laverne." Resistance and Response to Modernization: Preventive Medicine and Social Control in Egypt, 1825- 1850. Doctoral dissertation, History Depart - ment, University of Chicago, March 1971.

_ Marsot, Afaf Lutfi al- Sayyid." The Role of the Ulamá through the Ninetee Century." Conference Paper. American University in Cairo- Columbia university Co ference, Cairo,1968.

_Moreh,S." The Sociological Role of the Súfi Shaykh in Eighteenth Century Egypt.

Doctoral dissertation ,School of Oriental and African Studies, University of London, 1964.

_ Verdery, Richard. " Abd al- Rahman al- Jabarti as a source for the Early History of Mahammad Ali, 1807- 1812. Doctoral dissertation, Oriental Studies Princenton University, 1967.

_ Walz, Terence." The Trade between Egypt- and Bilád As- Súdán. Doctoral Dissertation, History Department, Boston University, 1974.

أعمال نشرت بالعربية

- عبد الكريم، أحمد عزت. تاريخ التعليم فى عصر محمد على. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٢٨.

- عبد الرحيم، عبد الرحمن. الدولة السعودية الأولى. القاهرة، ١٩٦٩.

هز القحوف فى شرح قصيدة أبى شادوف» المجلة المصرية للدراسات التاريخية ٢٠ (١٩٧٣): ٢٨٧-٣١٦. دراسة الريف المصرى فى القرن السابع عشر من هذا النص الأدبى.

الريف المصرى فى القرن الثامن عشر. القاهرة، ١٩٧٢.

- **عبد السلام، حسن.** ذاكرة العطار أو تذكرة داود فى روايته فى علم الحديث. القاهرة، ١٩٤٧.

- **عبد الله، ابراهيم.** تاريخ الوقائع المصرية. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٤٢.

- **العلاف ، عبد الكريم.** الطرب عند العرب. بغداد: مطبعة أسعد، من الأعمال النادرة التى تتناول الموسيقى العربية فى أواخر العصور الوسطى.

- **العاملى، محمد بهاء الدين.** الكشكول. القاهرة: المطبعة العامرة الحميدية المصرية، ١٩١٦.

- **الأمير ، محمد:** حاشية على شرح عبد السلام لجوهرة التوحيد للقانى. القاهرة: مصطفى الباب الحلبى، ١٩٤٨.

حاشية على شرح متن مغنى اللبيب. القاهرة: المطبعة الشرقية، ١٨٧٤م/١٢٩٩هـ.

حاشية الأمير على شرح الأزهرية. القاهرة: المطبعة العامرية ١٢٨٦/١٨٦٩هـ.

شرح مجموع محمد الأمير. جزءان. القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٠٢/١٨٨٤هـ.

من أهم الأعمال فى الفقه المالكى حتى مطلع القرن العشرين.

- **أنيس، محمد.** «حقائق عن عبد الرحمن الجبرتى». المجلة التاريخية ٩ (١٩٦٢): ٦٦-١١٥.

- عانوتى، أسامة. الحركات الأدبية فى الشام فى القرن الثامن عشر. بيروت: مطبعة جامعة القديس يوسف، ١٩٧١. أول دراسة عن حياة المثقفين السوريين فى القرن الثامن عشر.

- **البهى، محمد:** العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق. القاهرة: دار الطباعة المحمدية. بدون تاريخ.

- **الباجورى، ابراهيم:** تحفة المريد على جوهرة التوحيد. القاهرة: مصطفى الباب الحلبى، ١٩٣٩.

- **البكرى، مصطفى.** رسالة فى الرد على منع الزيارة لقبور الأنبياء والأولياء. القاهرة: مصطفى الباب الحلبى، ١٩٣٢/١٣٥١هـ.

- **البكرى، توفيق:** بيت السادات. القاهرة، بلا تاريخ. وهو المصدر الرئيسى لدراسة مشايخ السجادة للطريقة الوفائية.

بيت الصديق. القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٩٠٥-١٩٠٦/١٣٢٣.

وهذا الكتاب يعتبر المصدر الرئيسى لدراسة مشايخ السجادة للطريقة البكرية.

- **البليدى، أحمد:** شرح البليدى على المقالات. القاهرة: المطبعة الخيرية ١٩١٠.

يعطى صورة للعلم فى مصر فى القرن الثامن عشر.

- **الدجانى، أحمد صدقى:** الحركة السنوسية، نشأتها ونموها فى القرن التاسع عشر. بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، ١٩٦٧.

يشبه الكتاب الأسبق والذى كتبه الدكتور محمد فؤاد شكرى ولم يتيسر لى الحصول عليه.

- **الدرويش، على المندى:** الإشعار بحامد الأشعار. القاهرة. ١٨٥٥.

- **الدسوقى، عمر.** فى الأدب الحديث. جزءان. القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربى، ١٩٥٤.

- **فهمى، نعيم زكى:** طرق التجارة الدولية والمحطات بين الشرق والغرب. القاهرة: الهيئة المصرية، ١٩٧٣.

- **غاليونجى، بول:** ابن النفيس. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، بلا تاريخ.

- **حامد، رؤوف عباس:** النظام الاجتماعى فى مصر فى ظل الملكية الزراعية الكبيرة، ١٨٣٧-١٩١٤. القاهرة: دار الفكر الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٣.

تحليل اقتصادى واجتماعى مستندا على دراسة الأرشيف.

- **حسن، محمد عبد الغنى:** حسن العطار. القاهرة: دار المعارف ١٩٦٨.

أول كتاب وهو الوحيد عن حسن العطار. وهو هام لما يحتويه من شعر العطار ويلاحظ أن المؤلف نفسه شاعرا.

- **الحفناوى، محمد بن سالم:** الثمرة البهية فى الصحابة البدرية.

وبالكتاب مقدمة بقلم مصطفى عبد الرازق. القاهرة: مطبعة الأنوار، ١٩٤٥.

- **الحلوانى، أحمد:** السمو الروحى فى الأدب الصوفى. القاهرة: مصطفى البابى الحلبى، ١٩٤٨.

كتاب هام يصور مدى النفوذ الذى مارسه الفكر الصوفى على الشعر الحديث فى مصر.

- **ابن عربى، محى الدين:** الفتوحات المكية. بيروت: دار السوير، ١٩٦٨.

- **ابن السعود، عبد السلام:** دليل مؤرخ المغرب الأقصى. الرباط: دار الكتاب لا تاريخ.

- **الجبرتى، عبد الرحمن:** عجائب الاثار فى التراجم والأخبار. أربع أجزاء. القاهرة: بولاق، ١٨٧٩.

مظهر التقديس فى ذهاب دولة الفرنسيس. القاهرة: لجنة البيان العربى، ١٩٦٩.

- **كرامة، بطرس:** سجع الحمامة أو ديوان المغفور له المعلم بطرس كرامة.

استانبول: مطبعة الجوائب، ١٨٨٦.

- **الخشاب، اسماعيل:** ديوان الخشاب. استانبول: مطبعة الجوائب ١٨٨٤. عمل أدبى هام فى مطلع القرن التاسع عشر. ويشكل الجزء الأساسى من الديوان ماقاله الشاعر فى الزبيدى.

- **خيرت افندى:** رياض الكتاب وحياد الأدباء. القاهرة: بولاق ١٨٧٨.

- **الكيلانى، محمد سيد.** الأدب العربى فى ظل الحكم العثمانى. القاهرة: دار القومية العربية للطباعة، ١٩٦٥. أول دراسة هامة لدراسة الأدب فى مصر العثمانية.

فى ربوع الأزبكية: دراسة أدبية، تاريخية، اجتماعية القاهرة: دار العرب، ١٩٥٨ - ١٩٥٩.

عمل مختصر وممتاز حول التاريخ الاجتماعى للأدب، مركزا على ضاحية القاهرة الهامة والشهيرة الأزبكية.

- كراتشكوفسكى اجناتيوس .Kratchkowski, Ignatiys

حياة محمد عياد الطنطاوى. القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأدب، ١٩٦٤.

- **المدنى، محمد زفير:** النور الساطع والبرهان القاطع. القاهرة: ١٨٨٣.

- **المغربى، اسماعيل عبد الله.** كتاب النور الوافى فى مناقب وكرامات عمدة الأولياء. القاهرة: مطبعة الصديق الخيرية، ١٩٢٨.

- **محمود، على ابن الخلوتى.** هذا منحة المجيد على سيف المريد. القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩١١.

- **مجدى، صالح:** حلية الزمن بمناقب خادم الوطن، سيرة رفاعة رافع الطهطاوى. القاهرة: مصطفى الباب الحلبى، ١٨٥٩.

- **المعلوف، عيسى اسكندر:** الأسرة العربية المشتهرة بالطب وأشهر المكتبات الطبية العربية. بيروت: المطبعة الأدبية، ١٩٣٥.

- **مندور، محمد:** النقد والنقاد المعاصرون. القاهرة: مطبعة مصر بلا تاريخ.

- **المرصفى، حسين: الوسيلة الأدبية.** جزءان. القاهرة: مطبعة المدارس الالكية، ١٨٧٧،

- **مبارك، على:** علم الدين. أربع أجزاء الإسكندرية، ١٢٩٩هـ. الخطط التوفيقية الجديدة. تسعة عشر جزءا. القاهرة، المطبعة الكبرى، ١٨٨٦ - ١٨٨٨.

- **مرسى، صالح:** «ثورات العميان». الهلال ٧٨ (١٩٧٠): ٧٦-٨٤.

- **النشار، على سامى:** مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطى. القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٤٧.

- **قسطون، وديع عبد الله:** الإفرنج فى حلب فى القرن الثامن عشر. حلب: مطبعة الضاد، ١٩٦٨.

- **الرافعى، عبد الرحمن:** شعراء الوطنية، وتراجمهم وشعرهم الوطنى.
القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤.

- **رمضان، عبد الجواد:** «بين العطار والخشاب من أدباء القرن التاسع عشر».
مجلة الأزهر ١٩ (١٩٤٨): ١٣٩-١٤٤، ٢٢٠-٢٢٥.

- **الرشيدى، أحمد حسن:** بهجة الرؤساء فى علاج أمراض النساء.
القاهرة: بولاق، ١٨٤٥.
من بين المراجع الأولى فى الطب ولايزال له مكانته فى الدراسات الطبية.

- **رضوان، أبو الفتوح.** تاريخ مطبعة بولاق. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٥٣.

- **ريترهلموت** Ritter, Helmut, ed.
أسرار البلاغة (أسرار البلاغة عند عبد القاهر الجرجانى).
استانبول: المطبعة الحكومية باستانبول، ١٩٥٤.

- **الصبان، محمد:** حاشية على شرح ملاحنفى على الاداب العضدية
القاهرة: المطبعة الزاهرة، ١٩٠٨.
حاشية الصبان على شرح الأشمونى على ألفية ابن مالك.
جزءان. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٤.
تعتبر هذه الحاشية من الأعمال الأساسية فى النحو فى القرن الثامن عشر والتى ظلت تستخدم فى الأزهر حتى القرن العشرين.

كتاب إسعاف الراغبين فى سيرة المصطفى وفضائل أهل البيت. القاهرة: المطبعة الأزهرية، ١٩٢٩.

– **الصعيدى، عبد المتعال:** تاريخ الإصلاح فى الأزهر. القاهرة ١٩٤٧.

– **سلام، مصطفى يوسف الشاذلى:** جواهر الإطلاع ودرر الانتفاع على متن ابن شجاع،. القاهرة: التضامن الأخوى، حافظ مصطفى داوود، ١٩٣١. ويتضمن هذا العمل النصوص التى كتبها على البيومى.

– **سامى، أمين:** تقويم النيل. جزءان. القاهرة، ١٩٢٨.

– **السنوسى، محمد:** شفاء الصدر باراء المسائل العشر. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.

– **الشرقاوى، عبد الله:** فتح المبدى بشرح مختصر الزبيدى. القاهرة: مصطفى الباب الحلبى، ١٩٥٥

عمل رئيسى فى الحديث فى الفترة التالية للغزو الفرنسى لمصر. وهو مفيد للباحث فى ميدان العلم وعلى نطاق واسع فهو يتضمن أيضا الاقتصاد والطب.

تحفة الناظرين فيمن ولى مصر فى ولاية السلاطين.

القاهرة، ١٨٩٢.

– **شيبوب، خليل:** عبد الرحمن الجبرتى. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٨.

عمل رائع عن المحيط الثقافى لعصر الجبرتى.

– **الشيال، جمال الدين.** الحركة الإصلاحية ومراكز الثقافة. جزءآن. القاهرة: الجامعة العربية، ١٩٥٨.

تاريخ الترجمة والحركات الثقافية فى عصر محمد على.

القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٥١.

التاريخ والمؤرخون فى مصر. القاهرة: مطبعة النهضة المصرية، ١٩٥٨.

ترجم هذا العمل إلى الانجليزية تحت عنوان:

A History of Egyptian Historiography in the Nineteenth Century.

الإسكندرية: مطبعة جامعة الإسكندرية، ١٩٦٢.

– **شهاب الدين، محمد:** ديوان محمد شهاب الدين. القاهرة: محمد شاهين، ١٨٦٠م/١٢٧٧هـ.

– **الشبراوى، عبد الله:** الإتحاف بحب الأشراف. القاهرة: مصطفى الباب الحلبى، ١٩٠٠.

- **شكرى، محمد فؤاد**: السنوسية دين ودولة. القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٤٨.

- **التفتازانى، أبو الوفا الغنيمى**: «الطرق الصوفية فى مصر» مجلة كلية الادب ٢٥ (١٩٦٣): ٥٥-٨٥.

- الطهطاوى، رفاعة: الكنوز المختارة فى كشف الأراضى والبحار.
القاهرة: ١٨٣٥.
قد تكون هذه المرة الأولى التى تقدم فيها نظرية كوبرنيكس فى العالم العربى.

- بداية القدماء. القاهرة: بولاق، ١٨٣٨.

- مناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية.
القاهرة: مطبعة شركة الرغائب، ١٩١٢/١٣٣٠.

- نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز. القاهرة: مطبعة المدارس المالكية، ١٨٧٦.
يتساوى فى أهميته فى علم الاجتماع مع كتابه مناهج الألباب.

- تخليص الإبريز فى تلخيص باريز. القاهرة: مصطفى الباب الحلبى، ١٩٥٨.

- **تيمور، أحمد**: أعلام الفكر الإسلامى فى العصر الحديث. القاهرة: اللجنة التيمورية، ١٩٦٧.

- طيب تيزينى، مشروع رؤية جديدة للفكر العربى. دمشق: دار دمشق، ١٩٧١.
دراسة هامة لتاريخ الفلسفة العربية التى يبدو أنها اتبعت «مدرسة فرانكفورت».

- **طوسون، عمر**: البعثات العلمية فى عهد محمد علي. الإسكندرية: مطبعة صلاح الدين، ١٩٣٤.

- **ولى الله، شاه**. حجة الله البليغة: القاهرة: دار الكتب الحديثة، بلا تاريخ.

- **الوقائع المصرية: القاهرة**: ١٨٢٨.
الجريدة الرسمية ولم تكن منتظمة فى صدورها فى السنوات الأولى.

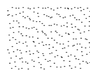
- **الزبيدى، محمد مرتضى**: حكمة الإشراق إلى كتاب الافاق، ١١٨٤هـ/١٧٧٠م. نشره عبد السلام هارون. بغداد: ١٩٥٤

* إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين. اثنى عشر جزءا. القاهرة: المطبعة الميمونية ١٣١١هـ/١٨٩٣م.

* تاج العروس فى شرح جواهر القاموس. عشرة أجزاء.

بنغازى: دار ليبيا للنشر والتوزيع. بدون تاريخ، لا يقل هذا المعجم أهمية عن عجائب الاثار للجبرتى، فهما يشكلان معا المصدر الأساسى لدراسة الثقافة المصرية فى القرن الثامن عشر. فهو عمل علمى رائع يتخطى بفائدته وقيمته كونه معجما لغويا.

- **الزيات، أبو القاسم**: الترجمات الكبرى. الرباط: وزارة الأنباء ١٩٦٧.



Abdel-Malek, Anouar. *Idéologie et renaissance nationale de l'Egypte moderne.* Paris: Editions Anthropos, 1969

Abdesselem, Ahmed. *Les historiens tunisiens des XVIIè, XVIIIè, et XIX siècles Essai d'histoire culturelle.* Paris: Klincksieck, 1973.

Abdulhak, Adnan. *La Science chez les Turcs ottomans.* Paris: Maisonneuve, 1939.

Abir, M. "The 'Arab Rebellion' of Amīr Ghālib of Mecca, 1788–1813" *Middle East Studies* 5 (1972): 191–220.

Amin, Samir. *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment.* New York: Monthly Review Press, 1974.

Ayalon, David. "Studies in al-Jabartī, I: Notes on the Transformation of Mamlūk Society in Egypt under the Ottomans" *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 3 (1960): 148–174, 275–325.

Badawi, M. M. "Al-Bārūdī, Precursor of the Modern Arabic Poetic Revival." *Der Welt des Islams* 22 (1969): 228–244.

Baer, Gabriel. "Urbanization in Egypt, 1820–1907." In *The Beginnings of Modernization in the Middle East in the Nineteenth Century*, edited by W. R. Polk and R. L. Chambers, pp. 155–171. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Baldwin, George. *Memorial Relating to the Trade in Slaves.* Alexandria, 1789.

Bannerth, Ernst. "La Khalwatiyya en Egypte." *Mélanges Institut Dominicains Etudes Orientales* 8 (1964–1966): 1–75.

Bergeron, L., ed. *L'Ankylose de l'économie Mediterranéenne au XVIIIième et au début du XIXième siècles: Le rôle de l'agriculture.* Nice: Centre de la Mediterranée Moderne et Contemporaine, 1973.

Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey.* Montreal: McGill University Press, 1964.

Bianchi, T.-X. *Notice sur un ouvrage d'anatomie et de médecin.* Paris: L.-T. Cellat, 1821.

———. "Recueil de Fetvas." *Journal Asiatique* 1st ser., 2 (1822): 3–16.

Birge, John Kingley. *The Bektashi Order of Dervishes.* Hartford: Hartford Connecticut Seminary, 1937.

Bombaci, Alessio. *Histoire de la littérature turque.* Paris: Klincksieck, 1968.

Bosworth, C. E. "A Maqāma on Secretaryship: Al-Qalqashandī's *Al-Kawākib al-durrīya fī manāqib al-badrīya.*" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 27 (1964): 291–299.

Brown, John P. *The Dervishes or Oriental Spiritualism.* London: Trubner and Company, 1868.

Burckhardt, John. *Arabic Proverbs, or the Manners and Customs of the Modern Egyptians.* London: Bernard Quaritch, 1875.

———. *Notes on Bedouins and Wahabys.* London: Henry Coulbourn and Richard Bentley, 1830.

———. *Travels in Arabia.* Reprint, London: Cass, 1968.

C.-D., N. "L'Aristocratie religieuse en Egypte." *Revue du Monde Musulmane* 2 (1908): 241–283.

This article deals with the Wafā'īya and the Bakrīya.

Cachia, Pierre. *Ṭaha Ḥusayn: His Place in the Egyptian Literary Renaissance.* London: Luzacs and Company, 1956.

Capper, James. *Observations on the Passage to India through Egypt.* London: Faden, 1785.

Charles-Roux, François. *Bonaparte, gouverneur de l'Egypte.* Paris: Plon, 1935.

———. *Les Origines de l'expédition de l'Egypte.* Paris: Plon, 1910.

Le Chatelier, A. *Les Confréries musulmanes du Hedjaz.* Paris: Ernest Leroux, 1887.

Chejne, Anwar. *The Arabic Language: Its Role in History.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1969.

Choiseul Gouffier, F. P. *La France en l'Orient sous Louis XVI.* Paris: Alphonse Piscard, 188[illegible].

Colloque Internationale sur l'Histoire du Caire. Cairo: Ministry of Culture, 1972.

Copies of Original Letters from the Army of General Bonaparte in Egypt. London: J. Wright, 1798.

Daressy, M. G. "Les maladies frequentes au Caire au XVII^e siecle." *Bulletin de l'Institut de l'Egypte* 5 (1923): 67–82.

Demeerseman, A. "Une memoire celebre qui prefigure l'evolution moderne en Islam." *Bulletin de l'Institut des Belles Lettres Arabes* 18 (1955): 5–33.

Deny, J. "Quatre lettres de Mehmet Ali de l'Egypte." In *Melanges offerts a Wm. Marçais*, pp. 125–146. Paris: Maisonneuve, 1950.

Le Sommaire des archives turques au Caire. Cairo: La Societe Royale de Geographie de l'Egypte, 1930.

Depont, Octave, and X. Coppolani. *Les Confreries religieuses musulmanes.* Algiers, 189[illegible].

Description de l'Egypte: Etat Moderne. 4 vols. Paris, 1809–1812.

Dodwell, Henry. *The Founder of Modern Egypt.* Cambridge: At the University Press, 196[illegible].

Douin, G. "Le Carrosse de Mohamed Bey." *Bulletin de l'Institut de l'Egypte* 8 (1926): 16[illegible]–184.

Elgood, Cyril. "Medicine of the Prophet." *Osiris* 14 (1962): 33–192.
 The main source on al Suyuti's medicine.

Farhat, Germanos. *Dictionnaire arabe.* Marseilles: Imprimerie Carnaud, 1849.

Fazlur Rahman, F. *Islamic Methodology in History.* Karachi: Central Institute of Islamic Research, 196[illegible].

Forbin, Comte de. *Travels in Egypt, Being a Continuation of Travels in the Holy Land.* London: Sir Richard Philipps and Company, 1819.

Foucault, Michel. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason.* New York: Random House, 1973.

Frank, A. G. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America.* New York: Modern Reader, 1969.

Gibb, H. A. R. "Studies in Contemporary Arabic Literature, IV: The Egyptian Novel." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 7 (1933–1935): 1–22.

Gibb, Sir Hamilton, and Harold Bowen. *Islamic Society and the West.* Vol. I, parts I and 2. Oxford: Oxford University Press, 1950.

Goldmann, Lucien. *Immanuel Kant.* London: NLB, 1971.

The Philosophy of the Enlightenment. London: Routledge and Kegan Paul, 1973.

Goldziher, Ignace. *Muhammadan Studies.* Edited by S. M. Stern. 2 vols. London: George Allen and Unwin, 1971.

Guemard, Gabriel. *Aventuriers Mamluk de l'Egypte.* Alexandria: Societe Royale d'Archaeologie d'Alexandrie, 1928.

"Les Auxiliares de l'armee de Bonaparte." *Bulletin de l'Institut de l'Egypte* 9 (1926): 1–17.

"De l'Armement et de l'equipement des Mamelouks." *Bulletin de l'Institut de l'Egypte* 8 (1926): 1–19.

"Essai d'histoire de l'Institut de l'Egypte." *Bulletin de l'Institut de l'Egypte* 6 (1924): 43–84.

Histoire et bibliographie critique de la Commission de Science et Arts de l'Institut de l'Egypte. Cairo: Paul Barbey, 1936.

"Trois temoins de la campagne de l'Egypte, Lascaris et Corancel en Syrie,

Jaubert en Perse et le rêve Oriental de Bonaparte." *Bulletin de l'Institut de l'Egypte* 7 (1925): 9–31.

———. *Une Oeuvre française: Les réformes en l'Egypte d'Ali Bey el-Kebir à Mehemet 'Ali, 1760–1848*. Cairo: Paul Barbey, 1936.

Gupta, Ashin Das. "Trade and Politics in the Eighteenth Century in India." In *Islam and the Trade of Asia*, edited by D. S. Richards, pp. 181–215. Oxford: Bruno Cassirer, 1970.

Gurvitch, Georges. *The Social Frameworks of Knowledge*. New York: Harper and Row, 1971.

Guys, Henri. *Esquisse de l'état politique et commerciale de la Syrie*. Paris: Chez France, 1862.

Haddad, Robert. *Syrian Christians in Muslim Society*. Princeton: Princeton University Press, 1970.

Hamont, P. N. *L'Egypte sous Mehmet Ali*. 2 vols. Paris: Leautey et Lecointe, 1843.

Hasluck, F. W. *Christianity and Islam under the Sultans*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1929.

Hayyim, J. Cohen. "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionalists in the Classical Period of Islam until the Middle of the Eleventh Century." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13 (1970): 16–61.

Heyd, Uriel. "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II." In *Studies in Islamic History and Civilization*, pp. 48–104. Jerusalem: Magnes Press, 1961.

Heyworth-Dunne, J. "Arabic Literature in Egypt in the Eighteenth Century with Some Reference to the Poetry and the Poets." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 9 (1937–1939): 675–689.

———. *Introduction to the History of Education in Modern Egypt*. London: Cass, 1967.

———. "Rifā'ah Badawī Rāfi'ī al-Ṭahṭāwī: The Egyptian Revivalist." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10 (1940–1942): 399–415.

Hobsbawm, Eric J. *The Age of Revolution*. Cleveland: World Publishing Company, 1962.

———. "The Crisis of the Seventeenth Century." In *Crisis in Europe*, edited by Trevor Ashton, pp. 5–58. New York: Doubleday Press, 1967.

Holt, Peter M. "Al-Jabartī's Introduction to the History of Ottoman Egypt." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25 (1962): 38–52.

———, ed. *Political and Social Change in Modern Egypt*. London: Oxford University Press, 1967.

Hopwood, Derek. *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843–1914*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

Ibn Khaldūn. *The Muqaddimah*. Edited by Franz Rosenthal. 3 vols. New York: Bollingen Foundation, 1958.

Issa, Hossam. *Capitalisme et sociétés anonymes en l'Egypte*. Paris: R. Pichon et R. Durand-Auzias, 1970.

Issawi, Charles. *The Economic History of the Middle East, 1800–1914*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

Jargy, Simon. *La Musique arabe*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

Juynboll, G. H. A. *The Authenticity of the Tradition Literature—Discussion in Modern Egypt*. Leyden: Brill, 1969.

Khalīfa, Ḥājjī. *The Balance of Truth, by Kātib Chelebi*. Translated by G. L. Lewis. London: Allen and Unwin, 1957.

Kissling, Hans Joachim. "Aus der Geschichte des Chelvetijje-Ordens." *Zeitschrift der Deutsches Morgenlander Gesellschaft* 103 (1953): 233–289.

Kopf, L. "Religious Influences on Mediaeval Arabic Philology." *Studia Islamica* 5 (1956): 33–59.

Lampton, Ann K. S. "Persian Trade under the Early Qajars." In *Islam and the Trade of Asia*, edited by D. S. Richards, pp. 215–244. Oxford: Bruno Cassirer, 1970

Landau, Rom. *The Philosophy of Ibn al-'Arabi*. London: George Allen and Unwin, 1959.

Landberg, Carlo Von. *Primeurs Arabes*. Leiden: Brill, 1886.

Lane, Edward W. *Arabic English Lexicon*. 9 vols. London: Williams and Norgate, 1863

——. *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*. Reissue, London: J. M. Dent, 1963.

——. *A Thousand and One Nights*. 3 vols. London: C. Knight and Company, 1839–1841.

Laoust, Henri. *Contribution à une etude de la méthodologie canonique de Taqi al-din Ahmad b. Taimiya*. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archaeologie Orientale, 1939.

——. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqi al-din Aḥmad b. Taimiya*. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archaeologie Orientale, 1939.

Larousse, Pierre. *Grand dictionnaire universel du XIX siècle*. Paris: Administration du grand dictionnaire universel, 1875.

Levey, M. *The Medical Formulary of al Samarqandi*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1967.

Livingston, John W. "'Ali Bey al Kabir and the Jews." *Middle East Studies* 7 (May 1971): 221–229.

——. "The Rise of Shaykh al Balad 'Ali Bey al-Kabir: A Study of the Accuracy of the Chronicle of al-Jabarti." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33 (1970): 283–294

Lukacs, George. *History and Class Consciousness*. Cambridge, Mass.: Massachusetts Institute of Technology Press, 1972.

Lusignan. *A History of the Revolt of Ali Bey against the Ottoman Porte*. London, 1784.

Madkour, Ibrahim. *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris: J. Vrin, 1969.

Marcel, Jean Joseph. *Contes du Cheykh el Mahdy, traduite de l'arabe*. 3 vols. 2d ed. Paris, 1835.

A literary work of the early nineteenth century which has not yet been studied.

Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. "The Political and Economic Functions of the 'Ulama' in the 18th Century." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 16 (1973): 130–154

——. "The Role of the 'Ulama' in Egypt during the Early Nineteenth Century." In *Social Change in Modern Egypt*, edited by P. M. Holt, pp. 264–280. Oxford: Oxford University Press, 1968.

Martin, B. G. "Notes sur l'origine de la tariqa des Tijāniya et sur le debut d'al Hājj 'Umar." *Revue des Etudes Islamiques* 37 (1969): 267–290

——. "A Short History of the Khalwatiya Order of the Derviches." In *Scholars, Saints and Sufis*, edited by Nikki R. Keddie, pp. 275–307. Berkeley: University of California Press, 1972.

Masson, P. *La Histoire du commerce français dans le Levant au XVIIIe siecle*. Paris: Hachette, 1911

Memoires sur l'Egypte publiees pendant les campagnes du General Bonaparte. 4 vols. Paris, 1797–1801

A partial English translation is *Memoirs Relative to Egypt*. 2 vols. London: N. R. Philipps, 1800

Meyerhof, Max. "Sur le nom Dardar (orme et frêne) chez les Arabes." *Bulletin de l'Institut de l'Egypte* 18 (1935–1936): 137–149.

Molès, Marijan. "Les Kubrawīya entre Sunnisme et Shī'isme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire." *Revue des Etudes Islamiques* 29 (1961): 61–142.
———. *Les mystiques musulmanes.* Paris: Presses Universitaires de France, 1965.
Moore, Barrington, Jr. *The Social Origins of Dictatorship and Democracy.* Boston: Beacon Press, 1966.
Moosa, Matti. "Napoleon's Islamic Policy in Egypt." *Islamic Quarterly* 9 (1965): 103–116.
Moreh, S. "Blank Verse (al-Shi'r al-Mursal) in Modern Arabic Literature." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29 (1966): 483–506.
———. "Reputed Autographs of 'Abd al-Raḥman al-Jabartī and Related Problems." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 28 (1965): 524–540.
El-Mouelhy, Ibrāhīm. "L'Enregistrement de la propriété en l'Egypte durant l'occupation française." *Bulletin de l'Institut de l'Egypte* 30 (1949): 197–228.
Nasr, Seyyid Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964.
———. *Islamic Studies.* Beirut: Librairie du Liban, 1967.
———. *Science and Civilization in Islam.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.
Nizami, K. A. "Naqshbandī Influence on Mughal Rulers and Politics." *Islamic Culture* 39 (1965): 41–52.
North, Douglas C., and Robert Paul Thomas. *The Rise of the Western World.* Cambridge: At the University Press, 1973.
Olivier, G. A. *Voyage dans l'empire Othman.* Vols. I and II. Paris: Chez Henri Agasse, 1804.
Owen, E. R. J. *Cotton and the Egyptian Economy, 1820–1914.* Oxford: Clarendon Press, 1967.
Pallary, Paul. "Les Rapports Originaux de Larrey à l'armée d'Orient." *Mémoires de l'Institut de l'Egypt* 30 (1936): 1–85.
Palmer, R. R. *Twelve Who Ruled.* Princeton: Princeton University Press, 1941.
Pérès, Henri. "L'Institut de l'Egypte et l'oeuvre de Bonaparte jugés par deux historiens Arabes contemporains." *Arabica* 4 (1957): 113–130.
Peters, F. E. *Aristotle and the Arabs.* New York: New York University Press, 1968.
Plessner, Martin. "Dā'ūd al-Anṭākī's Tenth Century Encyclopedia on Medicine, Natural History and Occult Sciences." In *Congrès d'Histoire des Sciences.* Vol. 10 (1962), pp. 635–637 Paris: Hermann, 1964.
Politis, A. G. *L'Hellènisme et l'Egypte moderne.* Vols. I and II. Paris: Librairie Félix Alcan, 1929.
A valuable source for late eighteenth-century Egypt.
Pouqueville, F. C. H. L. *Voyage en Morée à Constantinople et en Albanie.* Paris: Chez Gabon et Cie., 1805.
Prinsep, James "Notes on the Nautical Instruments of the Arabs." In *Une Introduction à l'astronomie nautique Arabe,* edited by Gabriel Ferrand, pp. 1–30. Paris: Paul Geuthner, 1928.
Rahbar, Dā'ūd. "Shāh Walī'ullah and Ijtihād: A Translation of Selected Passages from his 'Iqd al-Jīd fī Ahkām al-Ijtihād wa'l-Taqlīd" *Muslim World* 45 (1955): 346–358.
Raymond, André. *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIième siècle.* 2 vols. Damascus: IFAO, 1973–1974.
———. "Essai de géographie des quartiers de résidence aristocratique au Caire au XVIIIième siècle." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 6 (1963): 58–103.
———. "Quartiers et mouvements populaires au Caire au XVIIIième siècle." In *Polit-*

ical and Social Change in Modern Egypt, edited by P. M. Holt, pp. 104–116. Oxford: Oxford University Press, 1968.

———. "Tunisiens et Maghrebins au Caire au dix-huitième siècle." *Les Cahiers de Tunisie* 7 (1959): 336–371.

Reinaud, Joseph-Toussaint. "De la gazette arabe et turque imprimée en l'Egypte." *Journal Asiatique* 1st ser., 8 (1831): 238–249.

———. "Notice des ouvrages Arabes, Persans et Turcs imprimees en l'Egypte." *Journal Asiatique* 1st ser., 8 (1831): 333–344.

Rescher, Nicholas. *The Development of Arabic Logic.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964.

Rescher, Oscar. *Orientalische Miszellen.* Constantinople, 1925.

Rivlin, Helen. *The Agricultural Policy of Muḥammad 'Alī in Egypt.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961.

Rodinson, Maxime. *Islam et capitalisme.* Paris: Editions de Seuil, 1966.

An English translation is *Islam and Capitalism*, translated by Brian Pearce. Austin: University of Texas Press, 1978.

Romano, Ruggiero. *Commerce et prix du blé à Marseilles au XVIIIème siècle.* Paris: Colin, 1956.

Rudé, Georges. *The Crowd in the French Revolution.* Oxford: Oxford University Press, 1959.

Sacy, Sylvestre de. *Bibliothèque Imprimé.* Paris, 1843.

This library lists many rare items from the period of the author's life, supplementing al-Shūrbajī. There is a copy in the Bibliothèque Nationale in Paris.

Saint-Martin, J. "Critique Littéraire." *Journal Asiatique* 1st ser., 1 (1822): 109–115.

Saint-Simon, Claude Henri and Enfantin. *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin.* Paris: E. Dentu, 1873.

Salāma, Ibrāhīm. *Bibliographie analytique et critique.* Cairo: Paul Barbey, 1938.

———. *Enseignement islamique en l'Egypte.* Cairo: Imprimerie Nationale, 1938.

Contains material not found elsewhere on cultural life for the eighteenth and nineteenth centuries.

Savant, Jean. *Les Mamelouks de Napoleon.* Paris: Calmann-Levy, 1949.

Sayılı, Aydin. "Islam and the Rise of the Seventeenth Century Science." *Turk Tarih Kurumu, Belleten* 22 (1958): 353–368.

Schacht, Joseph. *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam.* Paris: Editions Besson Chante-Merle, 1957.

Scholch, Alexander. *Agypten den Agyptern: Die Politische und Gesellschaftliche Krise der Jahre 1878–1882 in Agypten.* Freiburg: Atlantis Verlag, 1972.

Shaw, Stanford. "The Established Ottoman Army Corps under Sultan Selim III." *Der Islam* 90 (1964) 142–184.

Excellent article on the late eighteenth century in Turkey, which covers much more than the title implies.

———. *The Financial and Administrative Organization of and Development of Ottoman Egypt, 1517–1798.* Princeton: Princeton University Press, 1962.

———. "Landholding and Land Tax Revenues in Ottoman Egypt." In *Political and Social Change in Modern Egypt*, edited by P. M. Holt, pp. 91–103. Oxford: Oxford University Press, 1969.

———. *Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964.

Al-Shayyāl, Jamāl al-dīn. "Doctor Peron and Two Shaykhs, al-Tūnisī and al-Ṭanṭāwī." *Majallat Kullīyat al-Ādāb* 2 (1944): 1–16.

Skiotis, Dennis N. "From Bandit to Pasha: First Steps in the Rise to Power of 'Alī of Tepelen, 1750–1784." *International Journal of Middle East Studies* 2 (1971): 219–244.

Sobhy, George. *Lectures in the History of Medicine.* Cairo: Fuad I University Press, 1949.

Stetkevych, Jaroslav. *The Modern Arabic Literary Language: Lexical and Stylistic Developments.* Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Strauss, Leo. *Natural Right and History.* Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Thédenat-Duvent, M. P. P. de. *L'Egypte sous Mehemet-Ali.* Paris: Chez Pillet-Ainé, 1822.

Toderini, Abbé. *De la littérature des Turcs.* 2 vols. Paris: Chez Poincat, 1789.

A work of great insight and depth on eighteenth-century Turkish culture.

Tomiche, N. "La Situation des artisans et pétits commerçants en Egypte de la fin du XVIIIième siècle jusqu'au milieu du XIX." *Studia Islamica* 12 (1960): 79–94.

Toussoun, Omar [Ṭūṣun, 'Umar]. "La Fin des Mamelouks." *Bulletin de l'Institut de l'Egypte* 15 (1933): 187–205.

Trécourt, Jean-Baptiste. *Mémoires sur l'Egypte, 1791.* Edited by Gaston Wiet. Cairo: Royal Geographical Society of Egypt, 1942.

A primary source written by a French consul. Exceedingly useful for economic details.

Trimmingham, John Spencer. *Sufi Orders in Islam.* Oxford: Clarendon Press, 1971.

Ulken, Hilmi Ziya. "L'Ecole wujūdite et son influence dans la pensée Turque." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 112 (1969): 193–208.

Volney, Constantine. *Voyage en l'Egypte et en Syrie.* The Hague: Mouton and Co., 1959.

Walz, Terence. "Notes on the Organization of the African Trade in Cairo, 1800–1850." *Annales Islamologiques* 11 (1972): 263–286.

A study of Egyptian-African commerce based on Egyptian and Sudanese archives.

Watt, Ian. *The Rise of the Novel.* Berkeley: University of California Press, 1957.

Wilson, Bryan. *Religion in Secular Society.* London: Watts, 1966.

Wood, Alfred C. *A History of the Levant Company.* Oxford: Oxford University Press, 1935.

Ziadeh, Nicola A. *Sānūsīya: A Study of the Revivalist Movement in Islam.* Leiden: E. J. Brill, 1958.

Zolondek, Leon. "The French Revolution in Arabic Literature in the Nineteenth Century." *Muslim World* 57 (1967): 202–211.

الفهرست

رقم الإيداع ٩٢/٤١٣٣

I.S.B.N.: 977 - 5091 - 12 - 8

International Press
انترناشونال برس
٥ شارع جمال الشاهد — مدينة الصحفيين ت ٣٤٧٤٢٥٩